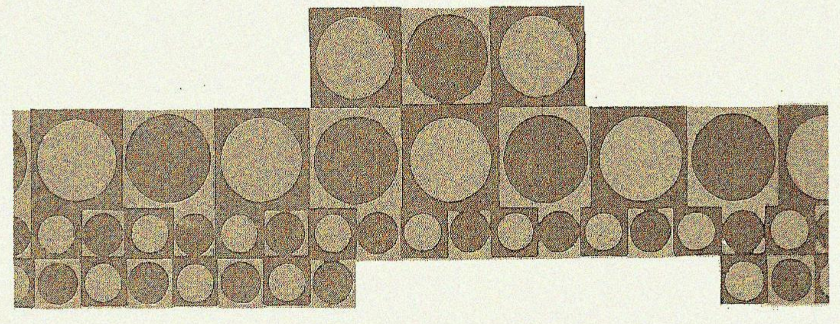
فالح عبد الجبار

بنية الوعي الديني والتطور الرأسمالي

دراسات اولية



مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي

بنية الوعي الديني
و التطور الرأسمالي

بنية الوعي الديني والتطور الرأسمالي

فالح عبد الجبار

مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي

ص. ب: ٧٣٦٦ دمشق، ٧٠٢٥ نيقوسيا.

تلكس NAHJ 412410 SY

الطبعة الأولى
١٩٩٠

بنية الوعي الديني والتطور الرأسمالي

ـ ملاحظات اولية ـ

أولاً: الثابت والمتغير في الوعي الديني:

يسبغ معظم أيديولوجيي الحركات الدينية المعاصرة على الوعي الديني، بمكوناته المختلفة طابعاً مطلقاً يقف فوق الزمان والمكان، نازعين عنه أية صفة تاريخية. وما التاريخ عندهم سوى حركة ابتعاد عن ثوابت ازلية (مساواة، عدالة، إقتصاد... الخ) سماوية تشطر عالم الامس واليوم والغد الى عالمين، ثنائية مانوية، عالم الجاهلية وعالم الاسلام[1].

ورغم السكونية الملتفتة التي ترى في الماضي عالماً قابلاً للتكرار، فان هذا الوعي يعكس، في الحياة العملية مصالح اجتماعية متباينة، ويشكل ارضية انبثاق ازياء ايديولوجية لفئات وطبقات غير متجانسة في اطار الحقبة الراهنة من التطور الرأسمالي.

وينتقد الكثير من الكتاب الماديين هذه السكونية من مواقع صحيحة، ويرون وجود ثنائية في الوعي الديني، القطب الاول: الدين كدين، والثاني: الدين كفكر اجتماعي، الاول جوهر، مطلق ثابت، والثاني عنصر متغير، الاول «عام» والثاني «خاص»[2].

ان تقسيم الوعي الديني الى عنصر ايماني وآخر اجتماعي - اخلاقي جانب تحليلي هام في فهم بنية هذا الوعي ولكن اسباغ طابع مطلق «عام» على عنصره الاول واضفاء الطابع النسبي «الخاص» على الثاني، خطأ منهجي وتاريخي، فالعنصران تاريخيان، لان الوعي الاجتماعي برمته، نتاج تاريخي متغير رغم استقلاليته النسبية.

ونرى تطور العنصر الايماني، على صعيد تطور التاريخ البشري عموماً، كما على الصعيد العربي الاسلامي، من الاديان الطوطمية الحيوانية والنباتية، مروراً بتأليه قوى الطبيعة (عبادة الشمس والقمر) فتعددية الالهة المشخصة، فالاديان التوحيدية، والمذهب الربوي (Deism)، فوحدة الوجود (Pan theism). ويعكس ذلك تطور الانتاج المادي من مرحلة جمع الثمار والصيد وصولاً الى الانتاج الآلي الحديث (الرأسمالي).

ان العنصر الاول[٣] (الايماني) يعكس العلاقة بين البشر وقوى الطبيعة، ودرجات الجهل أو المعرفة بظاهراتها، عملياتها ومدى ضرورة تأليه القوى. كما يعكس العلاقة بين البشر والقوى الاجتماعية التي تهيمن عليهم[٤] هذا الجهل ينزاح بعملية تاريخية مديدة.

أما العنصر الاجتماعي - الاخلاقي فهو ثمرة صراعات اجتماعية بين قوى طبقية متعددة داخل تشكيلة واحدة أو عدة تشكيلات.

ان الفصل المجرد بين الاثنين لا يلغي عملية تفاعلهما، من الوجهة التاريخية، كما لا يلغي امكان استقلال العنصر الثاني عن الاول في الحقبة الرأسمالية، بصورة نسبية.

ان كثرة من ممثلي الفكر الديني يتأسفون (عبثاً!) ويستغربون في سذاجة عذراء انقسام المسلمين الى شيع وفرق رغم انهم يعبدون إلهاً واحد، ولديهم كتاب واحد. . . الخ. انهم ينظرون الى الجامع المشترك وينسون المجزيء المشترك: «التعدد الطبقي» القومي. . . الخ.

ان تجزئة هذا الوعي الى عناصره الاولية يساعد على فهم تفاعلها واتجاهات تطورها، كما يساعد على تركيز نار الصراع الايديولوجي في الاتجاهات الصحيحة.

فنقد الوعي الغيبي لا يكفي بل لا يفسر سبب نشوئه أو استمراره، ولا يفسر التغيرات المتواترة التي تطرأ على عناصره الاجتماعية ـ الاخلاقية.

واذ قبل ماركس بنقد فيورباخ للدين كوعي مغترب (مستلب)، فانه يشدد على الفكرة التالية:

«ان تطلب تخلي الشعب عن الوهم حول وضعه هو ان تطلب التخلي عن وضع بحاجة الى وهم»، و«بعد ان يجري فضح الشكل المقدس للاستلاب» ينبغي «نزع القناع الذاتي عن الاستلاب في اشكاله غير المقدسة وبذلك يتحول نقد السماء الى نقد الارض، نقد الدين الى نقد الحقوق، ونقد اللاهوت الى نقد السياسة»[٥].

ثانياً: الوعي الديني الاسلامي في الحقبة ما قبل الرأسمالية:

ينتمي الوعي الديني الى تشكيلات عديدة وهو الشكل السائد في الحقبة الاقطاعية التي تخرج من احشائها منذ عهد قريب. مثل هذه الهيمنة الشاملة لا تلغي وجود اشكال اخرى من الوعي الاجتماعي (علوم، فلسفة، فن، الخ).

ان تاريخ نضج العلاقات الاقطاعية ثم بدء انحلالها ودمارها عملية تاريخية مديدة، تغطي حقبة واسعة نسبياً وبالغة التشعب جغرافياً.

ابرز ما يعنينا هو اشكال وتلاوين الوعي الديني في هذه الحقبة بطوريها: التجزؤ الاقطاعي ثم المركزية الاقطاعية. وتمكن معاينة هذه الظاهرات ابتداء من القرن السادس عشر، وهو تاريخ نضج الانتقال من التجزؤ الى المركزية الاقطاعية في الامبراطورية الصفوية، واجزاء من الامبراطورية العثمانية، رغم ان الاولى يغلب عليها طابع قومي واحد (فارسي) عموماً، بينما التعدد القومي في الثانية اعطى دفعة لحركة تجزؤ خارجي[٦] عن المركز (الاستانة) في الوقت الذي كانت هذه

الحركة هي حركة تمركز اقطاعي داخلياً. (مصر، الجزيرة العربية).

معروف ان الانتقال للمركزية الاقطاعية حركة صاعدة لم تتحقق بشكل متساوق بسبب تفاوت نمو الصلات الاقتصادية الممهدة له (الصلات التجارية، تطور الانتاج).

التجزؤ الاقطاعي انعكس اولاً في انتشار الطرق الصوفية وعبادة الاولياء في الارياف المجزأة وفي المدن المقسمة على اساس الطوائف الحرفية. هذا التبعثر الاجتماعي - الاقتصادي وجد التعبير في التعددية الدينية المذكورة. كما عبادة الاولياء وظهور مئات الشفعاء المحليين (على مستوى قرية، قبيلة، طائفة حرفية... الخ) أي تأليه «الشفيع» المحلي وعبادة الاضرحة، تعكس تدني مستوى تطور القوى المنتجة.

ليس من قبيل المصادفة ان حركة التمركز الاقطاعي داخل «وحدات» العالم الاسلامي (دولة، امارة، ولاية) انعكس في شكل حركات توحيد مذهبية: الوهابية (مثلاً) التي قضت على كل الاولياء المحليين، أي دمرت الاستقلال الروحي للقبائل بعد نضوج مقدمات تدمير استقلالها كوحدة اقتصادية اجتماعية طبيعية مستقلة (تاريخ العربية السعودية، فاسيلييف، دار التقدم).

بعد قرون الانحطاط شهدت هذه الفترة بدء احياء مباحث الشريعة، ونشوء نزعات نحو «النقاء الاسلامي» نحو «الاصول» و«السلف الصالح».

بعد تدفق المؤثرات الفكرية الاوروبية ونمو براعم الانتاج الرأسمالي في اكثر مراكز العالم الاسلامي تقدماً (تركيا، مصر، ايران) تحولت نزعات «النقاء» الى مقدمات لما يعرف بحركة الاصلاح الديني التي قادتها البرجوازية الصاعدة.

ان انحسار الفكر الديني في مرحلة الافول التاريخي للاقطاع العسكري العثماني والاقطاع الفارسي ينطلق باديء الامر من داخل الفكر الديني وبأسلحته نفسها، كيما تتخذ اشكال الوعي الاخرى طريقها للتطور مستقلة عن هيمنة اللاهوت المطلق، رغم ان الجديد يظل يحمل آثار القديم، تبعاً لدرجة تطور

البرجوازية وتأثيرات العوامل الخارجية.

ان الصراع بين البنى التقليدية الاقطاعية والبراعم البرجوازية الصاعدة جرى في بيئة عالمية رأسمالية نقلت مؤثراتها الى المنطقة (أي: بقاع العالم العربي + تركيا + ايران)[٧].

ان اعادة صياغة الوعي الاجتماعي في هذه الحقبة يتجلى في شكلين متمايزين هما: (١) النموذج التركي (٢) النموذج المصري والايراني. ورغم انطلاق الاثنين من داخل الفكر الديني باديء الامر فان النموذج التركي اخذ، آخر الامر، طابع مجابهة مباشرة بين تيار تحديث اوربي وتيار ديني سلفي دامت قرابة قرنين. وكانت هزائم بنى الاقطاع داخلياً وخارجياً تخلق اجواء ارحب امام نهوض البرجوازية التركية[٨].

في مصر وايران اكتسبت حركة التنوير طابعاً علمانياً اقل كما تأخرت زمنياً عن نظيرتها التركية، أي اتخذت منحى التوفيق والمزاجية بين تقبل الفكر الاوربي ومساعي البرجوازية الوطنية «لاحياء» وتجديد الاسلام ليتواءم مع متطلبات هذه البرجوازية الوطنية. ان المسعى التحديثي التركي انطوى على نزعة كولونيالية (تجديد الهيمنة على المستعمرات على اساس جديد رأسمالي) بينما المسعى التحديثي في مصر وايران كان منذ البداية ينطوي على نزعة معادية للكولونيالية (الافغاني، عبده... الخ) غير ان الشكلين كليهما تميزا بنظرة مثالية ارجعت تخلف المسلمين الى «تدني الوعي» و«شوائب الدين» بفعل الانبهار بالبنى الفوقية للرأسمالية (الحركة اللوثرية، أي تجديد الدين، المؤسسات البرلمانية، العلم... الخ). ورغم المحدودية التاريخية لفكر النهضة (طابعه المثالي) وبخاصة الاعتقاد بان الاديان هي القوة الدافعة للحضارة وان احداث ثورة فكرية في الدين[٩]، من شأنه تعجيل اللحاق بركب التطور الاوربي ومواجهة اخطاره في آن، الخ، فان هذا الفكر حقق انجازات كبيرة تتجاوز في جرأتها تفاهة مفكري البرجوازية الراهنين، أي مفكريها في طور انحطاطها كطبقة طفيلية تابعة.

لقد حطم رواد النهضة البرجوازيون الطابع الالهي للسلطة السياسية وقدموا مشروعاً برجوازياً برلمانياً ومجدوا سلطان العقل البشري.

وليس مصادفة ان ايديولوجيي المؤسسات الدينية الحالية يهاجمون بضراوة كل العناصر العقلانية عند مفكري النهضة ولا يتقبلون منهم غيز العناصر الطوباوية.

لقد لعب فكر النهضة دور الراية الايديولوجية للبرجوازية الوطنية في مصر (عرابي) وامتدت تأثيراته بموازاة التأثيرات الاوروبية الى ايران (ثورة المشروطة ١٩٠٥ - ١٩١١) ولعبت تأثيراته ادواراً معينة في صياغة التراكيب الايديولوجية الدينية لحركات المقاومة الوطنية الاسلامية التي لم تكن بعد بقيادة البرجوازية: المهدي في السودان، ثم (لاحقاً) بن باديس في الجزائر. الخ، في مجرى الصراع ضد الهيمنة الاقطاعية العثمانية والكولونيالية البريطانية والفرنسية.

خلاصة ذلك ان الفكر الديني انشطر في هذه المرحلة الى تيارين عريضين سلفي ومجدِّد عشية افول الاقطاع وبدء النهوض التحرري بوجه الكولونيالية، وان هذا الانشطار كان بداية تحطيم قيود اللاهوت السلفي من داخل اللاهوت، رغم ان فكر التجديد كان يتضمن عناصر متناقضة ظلت تحمل بعضاً من ملامح اللاهوت السلفي.

ثالثاً: الوعي الديني الاسلامي والتطور الرأسمالي (نظرة مقارنة)

تنطوي دراسة الوعي الديني الاسلامي بمكوناته الايمانية والاجتماعية - الاخلاقية في حقبة التطور الرأسمالي في بلدان منطقتنا (المشرق والمغرب العربيين، ايران) على اشكاليات عديدة.

فهذا الوعي ليس بنية تعيش في فراغ بل في مجتمع محدد (دولة، امارة) يتسم بخصائص مميزة تبعاً لدرجة تطوره.

كما ان حامل هذا الوعي هو طبقات اجتماعية متصارعة، تتمايز ايضاً عن بعضهما البعض في حقبة واحدة.

زد على ذلك ان شروط وضع الطبقات في حالة حركة وتغير، ينعكس في اشكال وعيها. هناك ايضاً التفاعل بين اشكال الوعي الاجتماعي (الوعي الديني، الوعي الفلسفي، الوعي العلمي.. الخ) داخل المجتمع وبين المجتمع والمؤثرات الخارجية.

وان دراسة حركة نشوء وتطور نمط الانتاج الرأسمالي ومعينة انعكاسات هذه الحركة في الوعي الاجتماعي وبخاصة الوعي الديني يمكن ان تقسم تاريخياً الى حقبتين أو طورين هما: (١) النمو العفوي الداخلي للرأسمالية ونموها كقطاع رأسمالي متطور مقحم من الخارج.

(٢) النمو المنظم للرأسمالية في شكل رأسمالية دولة.

الحقبة الاولى: تتمايز بلدان المنطقة بان التطور الرأسمالي بدأ في بعضها داخلياً (نمو عفوي من الحرفة الى المانيفاكتورة) وان يكن هذا النمو جنينياً ومعاقاً، فيما بدأ هذا التطور على شكل قطاع رأسمالي مقحم من الخارج. ولعبت الرأسمالية الوافدة، الغازية ادواراً متباينة: بقائها كقطاع دخيل جنباً الى جنب مع بنى اقطاعية ما قبل رأسمالية (ايران، مصر) ومحافظتها على البنى الاقطاعية أو قيامها بتوطيد هذه البنى (في العراق تحول شيوخ العشائر الى مالكين اقطاعيين في العهد الكولونيالي) أو تحطيمها لهذه البنى وفرض النمط الرأسمالي على الريف والمدينة (الجزائر، تونس)[١١]. وحين نتناول الحركات التحررية الوطنية في بدء المواجهة مع الرأسمال الكولونيالي، نجد ان هذه الحركات كانت تحت قيادات مختلفة اجتماعياً. في المغرب الامراء الاقطاعيون واجهوا هذا الغزو تحت راية التصوف السنوسي والطريقة القادرية بينما اندلعت المقاومة الوطنية في الجزيرة العربية للبريطانيين المتغلغلين في الخليج تحت راية الوهابية (نوع من الحنبلية) ونهضت المقاومة الوطنية في السودان (المهدية) على اساس رفض المذهبين الحنبلي والمالكي.

لقد خيض الصراع هنا تحت راية الوعي الديني، مباشرة فهو الشكل السائد

للوعي الاجتماعي. كما ان الامراء الاقطاعيين كانوا يجمعون زمام القيادة الدنيوية والدينية في مجتمعات ضعيفة لم يتطور فيها بعد تقسيم العمل الفكري. ولعبت الزوايا الصوفية اوائل الاحتلال دور معاقل للمقاومة لاذت بالدين والتراث، وادت، رغم سلفيتها، دوراً وطنياً محدداً (الصراع ضد المستعمِر باعتباره «كافراً») ثم تحولت الى مسوغ للاستعمار من منطلق جبري سلفي (لاحظ الصراع بين الزوايا الصوفية وابن باديس في الجزائر)[11].

هذه الاشكال الابتدائية الفكرية، تتناسب تماماً مع انماط انتاج ما قبل الرأسمالية. بالمقابل اتخذت الحركة الوطنية المعادية للكولونيالية في بلدان اكثر تطوراً (مصر، ايران) شكل تجديد ديني واعادة صياغة للفكر الديني في تضاد مباشر مع السلفية الاقطاعية. واضطلع بهذا الدور ممثلو البرجوازية الوطنية المتحدرون من صلب المؤسسة الدينية التي كانت تتميز باستقلالية نسبية في نطاق تقسيم العمل الاجتماعي، أي التمايز بين الوظائف السياسية ـ العسكرية، والوظائف الفكرية ـ الدينية. ومثل هذا التطور الناضج لتقسيم العمل يسهل انفصال اقسام من الانتاج الفكري عن المؤسسة الدينية، خصوصاً اذا كانت المؤسسة مالكاً مستقلاً، لا يعتمد في موارده على الدولة الاقطاعية (ايران).

ان التطور الرأسمالي يفضي الى نمو الطبقة العاملة، قبل نشوء برجوازية وطنية أو قبل تبلورها كطبقة، في بعض البلدان؛ أو يوسع نموها في بلدان اخرى حيث تكون البرجوازية الوطنية نامية اصلاً.

وتنمو ايضاً انتلجنسيا محلية من بين صغار المالكين تنتج القادة القادمين لحركة الطبقة العاملة وللتيارات القومية البرجوازية الصغيرة. ان نمو هذه الطبقات والفئات الاجتماعية (بدرجات متفاوتة) وهي الحاملة لفكر علماني، أو فكر علماني مطعم بعناصر لاهوتية، يفضي الى انحسار الفكر الديني حتى في شكله التجديدي (بدرجات متفاوتة) عن ميدان الفكر الحقوقي والسياسي والاقتصادي.

لكن ازاحة اللاهوت عن ميادين الفكر هذه يصطدم بمقاومة المؤسسة الدينية

من مواقع الدفاع عن النفس بوجه زحف تقسيم العمل البرجوازي الجديد الذي يحرمها من اقسام من الانتاج الفكري: التشريع، التعليم... الخ، كما ان زحف العلاقات الرأسمالية يهدد بتقويض علاقات المحاصصة الاقطاعية.

وتتميز هذه الفترة عموماً بتصاعد النضالات التحررية وتنامي نفوذ الفكر البرحوازي وفكر الطبقة العاملة، لكن ذلك لا يعني ان الوعي الديني اختفى من المسرح كله، فقد بقي بعنصره الايماني وضعف بعنصره الاجتماعي ـ السياسي.

ان حامل الوعي الديني بعنصريه، يبقى بشكل رئيسي مالك الارض الكبير، والفلاح أي الريف عموماً، رغم ان ذلك لا يمنع الفلاح من السير سياسياً وراء البرجوازية الوطنية أو الطبقة العاملة.

الحقبة الثانية: ان هذه الحقبة هي التي شهدت في طورها الراهن ما يسمى بـ «الانبعاث» الديني أي نمو حركات سياسية ـ دينية، وصلت في حالة «نموذجية» الى السلطة (ايران) أو تشاركت مع السلطة (السودان، باكستان) أو تتسع اتساعاً ملفتاً للانتباه. وتنبغي معاينة هذه الفترة بأقصى انتباه.

ان هذا الطور من النمو الرأسمالي يتسم بتدخل كثيف للدولة ونشوء رأسمالية الدولة التي جاءت حلًا لتناقض مستعص: ضرورة التطور الرأسمالي الحديث (من الانتاج المجزأ الى الكبير) وعجز آليات التراكم عن توفير شروط هذا الانتقال في بلدان تابعة، على اساس المشروع الخاص.

رأسمالية الدولة هي تعبير موضوعي عن هذا التناقض وحل له في آن.

ويتولى هذا المشروع التحديثي، عبر الدولة، انجاز ما عجزت عنه البرجوازية الوطنية. واذ تقوده البرجوازية الوطنية أو تيار برجوازي صغير، فانه يكتسب طابع رأسمالية دولة وطنية (مصر، العراق، الجزائر). لقد شهدت الستينات هذه الظاهرة. الاستثناء الوحيد هو ايران. فتطور رأسمالية الدولة فيها تم على يد اقطاع متبرجز وبثورة فوقية تستهدف حل التناقضات بالاصلاح لتفادي الثورة.

وان اتخاذ هذا المشروع التحديثي زياً ايديولوجياً «اشتراكياً» (اشتراكية

عفلقية، رشيدة، اسلامية، خاصة. . الخ) ووجود عناصر في هذا الفكر «الاشتراكي» يعكس تردد البرجوازية الوطنية والصغيرة عن القيام بمهمات العلمنة، أي ضعفها البنيوي، كما يعكس خوفها من الخصم الجديد: الطبقة العاملة.

ان تطور هذا الشكل الجديد من الرأسمالية يمضي متصارعاً في ٤ اتجاهات، نأخذ اثنين منها:

اولاً: في اتجاه تحطيم العلاقات الاقطاعية المتحجرة الذي لم يمر دون مقاومة غالباً ما تتخذ شكل معارضة دينية سلفية وهذا شأن كل الاصلاحات الزراعية (العراق ٥٨، مصر ٥٢، تونس ٦٦، ايران ٦٣. . . الخ). وكانت السعودية، الحاضن الرئيسي للاقطاع الديني في شكله الصافي (الدولة الثيوقراطية)، تحاول لعب دور الموجه لهذه المعركة في الميدان الفكري كما في السياسي.

ان التمايز الاساسي هنا ان ايران شهدت تحولاً ضد الاقطاع على يد دولة اقطاعية وقد اصطدمت بالمؤسسة الدينية بكل تياراتها، الاقطاعي السلفي، البرجوازي الوطني والفلاحي، بفعل الطابع المميز لـ «اصلاحات» الشاه المتصادمة مع الاقطاعيين ومع الفلاحين في آن، وفي نطاق تبعية للامبريالية تتعارض مع مصالح البرجوازية الوطنية. ومن هنا تماسك كل تيارات المؤسسة ضد اصلاحات الشاه التحديثية في ردائها البرجوازي التابع، وبأسلوبها الاستبدادي.

الاتجاه الثاني للصراع يدور مع المنتج الصغير. ان الانتاج الرأسمالي الكبير لا ينهض إلا على جثة الانتاج الصغير. واذ تقضي هذه الحركة الصاعدة على التبعثر، فانها تفعل ذلك وسط صراع دام مرير، وازمات حادة، تفتك بالمنتج الصغير في الريف، فينزح هذا الى مدن الصفيح، غير ان المدينة عاجزة عن هضمه.

اتخذت هذه التحولات طابعاً حاداً لم يستغرق غير فترة قصيرة نسبياً (ايران ٦٣ ـ ٧٨) تونس (٦٦ ـ ٧٨) العراق (٦٨ ـ ٧٧) مصر (٦٤ ـ ٧٤) (مثال مصر: الانفتاح يبين الآفاق المحدودة لرأسمالية الدولة في ظل قيادة البرجوازية المتحولة

الى برجوازية دولة). ان المنتج الصغير، يمكن ان يندرج في جيش العمال، أو ينزوي في غيبيات الوعي الديني ليشهر السلاح على العمال، أو يمكن ايضاً ان يشكل الجيش السياسي لفاشية تابعة.

ان التناقضات الاجتماعية لرأسمالية الدولة وبخاصة في شكلها الاكثر حدة رأسمالية الدولة التابعة توقد برميل البارود في قلبه. ولكن التناقضات الاجتماعية وان كانت منبع السخط، فانها تقرر مضمون الاحتجاج لا شكله. فلماذا إذاً ينزع سخط المنتج الصغير الى التجلي في شكل ديني وهل لهذه الظاهرة ثبات القانون؟

ان عناصر الغيبية ماثلة في وعي المنتج الريفي (بشكلها الايماني لا السياسي) والمديني ايضاً بحدود معينة. ان تدفق الهجرة الريفية للمدينة، ينقل تأثيرات الريف للمدينة وليس العكس. ان وعي هذا المنتج الصغير مجزأ، محدود. فانتاجه خاضع لتقلبات قوى خفية: الطبيعة وقوانين السوق الرأسمالي، اللتين لا سيطرة له عليهما.

ان حنينه لماضي الملكية الصغيرة وعجزه عن حل التناقضات القائمة، يقودانه للبحث عن شفيع وملاذ ومنقذ، ان هذه الجرثومة ستتطور الى شيء آخر. وقت الازمة يبحث المنتج الصغير عمن يوجه سخطه ويزوده باداة للكفاح فان وجد العمال هرع اليهم وان وجد برجوازية وطنية أو ليبرالية، متوسطة أو صغيرة، تقدم له ادوات سياسية كفاحية هرع اليها. ولكن ما عساه يفعل ان لم يجد لا هذا ولا ذاك. ان المجتمع مثل الطبيعة، يكره الفراغ.

ان تدمير أو تغييب واضعاف الوجود السياسي المنظم للبرجوازية المتوسطة (الوطنية) والطبقة العاملة ايضاً (وبشكل اساسي) بفعل العنف المنظم لرأسمالية الدولة التابعة (العنف المنظم بوصفه قوة اقتصادية كما يقول انجلز) يخلق فراغاً تاريخياً مؤقتاً.

اننا ننظر الى الاحزاب بوصفها حاملات للوعي الاجتماعي من ناحية انتاجه وتوزيعه، فالافكار وان كانت تنتمي للوعي الاجتماعي بحاجة الى وسائل مادية

للانتشار مثلما ان العلاقات المادية، شأن كل علاقات الواقع ينبغي ان تنعكس في الفكر.

ان قوة العنف الذي تمارسه رأسمالية الدولة (ولا نقصد العنف بمعناه العادي المبتذل، أي مجرد قدرة جهاز الامن على صيد المعارضة) ينبع من كون البرجوازية في بلداننا اضعف من رأسمالية الدولة. الدولة في اوربا، في المراكز المتقدمة تعيش على البرجوازية. البرجوازية في بلداننا تعيش على الدولة. انها حارسة وحاضنة العلاقات الرأسمالية وهي اكبر رب عمل رأسمالي. لذا نشاهد ان ميول الحزب الواحد تنطلق، رغم كثرة من التباينات، في آن واحد في تونس، الجزائر، مصر، العراق، ايران، وتتخذ في هذه الاخيرة طابعاً اشد استبدادية بفعل المنحدر الاقطاعي لبرجوازية الدولة. ان تغييب أو غياب حاملات الوعي المنظم العمالي والبرجوازي يترك المنتج الصغير في مهب الريح. وثمة مناخ مساعد يدفعه الى اللجوء للاهوت، للشكل الديني من الوعي. ويرجع ذلك برأينا الى العوامل التالية :

١ ـ بقاء واستمرار الوعي الديني بشكله السلفي الاقطاعي نتيجة استمرار بقايا العلاقات الاقطاعية ووجود سند لهذا التيار الاجتماعي في المؤسسة الدينية التقليدية على صعيد المجتمع.

٢ ـ بقاء نفوذ التيار الاقطاعي السلفي ـ الديني على صعيد المنطقة ممثلاً بالسعودية، واستمرار تأثيرها لتعزيز هذا الاتجاه.

٣ ـ ان الاساس المادي للانتاج في الريف، خضوعه لتقلبات الطبيعة، وخضوع عموم الانتاج الصغير لفعل قوانين الرأسمالية، يدفع المنتج الصغير العاجز عن السيطرة على هذه القوى الى مجاهل الغيب.

٤ ـ ان البرجوازية الوطنية عموماً، لم تقم بأي مسعى جدي للعلمنة[١٢]، بل ان ايديولوجيتها «الاشتراكية» أو «الوطنية» ظلت تحمل ملامح دينية (عفلق ومزاوجة الاسلام بالاشتراكية، عبد الناصر وتفسير العدالة الاجتماعية ـ الاشتراكية ـ على انها مستمدة من الاسلام، بن بيلا وتصوفه الاخير، شريعتي ـ ايران ـ وقوميته

الاسلامية، بازركان وليبراليته المتصوفة)[١٣].

ان هذه الازدواجية الفكرية، ترجع الى الدور التاريخي الذي لعبه التجديد الديني عند اول نشوء هذه البرجوازية من جهة، والى خوف هذه الطبقة من خطر صاعد، هو خطر الطبقة العاملة وحاجتها لاضعافه بسلاح اللاهوت.

واذا كانت البرجوازية الوطنية تتسم بهذا الميل المتذبذب في طور صعودها، فان تحولها الى برجوازية دولة (حيثما قادت هذه الدولة. أما في ايران فقد بقيت البرجوازية الوطنية في المعارضة زمن الشاه) قادها، في طور التأزم، الى ان تمد اليد للمؤسسة الدينية، مشجعة انبعاث كل اشكال التيارات الدينية (السادات، النميري، ضياء الحق، بورقيبه) اما الشاه (وهو الاستثناء) فقد ترك المعارضة الدينية في سلام تقريباً، مركزاً الجهد القمعي على المنظمات اليسارية والديمقراطية والليبرالية، القمع الجسدي، والقمع الفكري.

ان جملة هذه العوامل تخلق المناخ الفكري الموائم لانبعاث الغيبية، لانبعاث حركات سياسية من الفئات الوسطى والصغيرة، عمادها ومحركها المنتج الصغير، ورايتها الايديولوجية الدين. ولكن غياب أو تغييب الشكل العلماني المنظم هو شرط نشوء البديل الفلاحي الصغير بردائه الديني، وبخاصة تغييب الوجود المنظم الواعي للطبقة العاملة. وقد شهدنا في ايران ان هذا الغياب أدى الى ان تتصرف الطبقة العاملة كطبقة في ذاتها لا كطبقة لذاتها. ولاول مرة في التاريخ المعاصر، وبسبب الظروف المشار اليها، سار العمال وراء الفلاحين ولم يسر الفلاحون وراء العمال. ولكي نفهم الغياب اكثر، دعونا نقرأ هذا النص لانجلز (لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، دار التقدم، الطبعة العربية).

«المسيحية... اتخذت شكل الدين الذي يلائم الاقطاعية.. وحين توطدت البرجوازية تطورت البدعة البروتستانتية معارضة للكاثوليكية الاقطاعية» ولكن ما ان نمت المعارضة تحت الشكل اللاهوتي حتى تعرضت للقمع «ان

التدابير القهرية التي اتخذها لويس الرابع عشر» (ضد الكالفينية) «لم تؤد الى شيء سوى انها سهلت للبرجوازية الفرنسية تحقيق ثورتها بالشكل اللاديني، وبالشكل السياسي البحت». اقلبوا المعادلة في ايران!.

ان نمو الحركات الدينية الراهنة هو عموماً، تعبير عن احتجاج المنتج الصغير على التناقضات الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية لرأسمالية الدولة التابعة في طور تأزمها، وفي ظل ضعف أو غياب أو تغييب أي شكل علماني آخر منظم، لاسلفي، للمعارضة، مع وجود اشكال اخرى من هذا «الانبعاث» الديني.

ونوجز ذلك بما يلي:

١ ـ التيار السلفي الاقطاعي المتحجر، المدافع عن كبار ملاكي الارض وفئة التجار التقليديين ونجد ممثلين لهذا التيار في باكستان (المودودي) وايران (بعض كبار آيات الله من المالكين العقاريين الكبار) وفي تونس (العائلات الارستقراطية الدينية) أما وجوده الاكبر، فهو دولته الاقطاعية الثيوقراطية: السعودية، التي تتبرجز سريعاً. ولربما تزودنا نتائج هذا النمو العاصف للرأسمالية في اكبر معقل اقطاعي معاصر بأشكال مفاجئة من التيارات الدينية، بتلاوين قد تبز الخيال.

٢ ـ التيار البرجوازي الوطني الذي يتميز بتأويل وتجديد نسبيين للفكر الديني. لقد برز هذا التيار أوائل نشوء البرجوازية الوطنية في مصر وايران وبلدان اخرى. ثم اختفى ليتخذ شكل حركة تحمل فكراً برجوازياً علمانياً مطعماً بعناصر لاهوتية كما اسلفنا. الاستثناء الاساسي هو ايران ايضاً، حيث برز هذا التيار منذ ثورة المشروطة (١٩٠٥) واستمر الى الآن (طباطبائي + بهبهاني ١٩٠٥، كاشاني في الخمسينات وطالقاني في السبعينات).

ومثلما تنسلخ اقسام من البرجوازية الوطنية وتتحول الى برجوازية دولة (بيروقراطية) يحدث انسلاخ مماثل في ممثلي البرجوازية الوطنية من التيارات الدينية. (هل ستبرز البرجوازية المتوسطة السعودية في حال نضوج شروط تمردها على الدولة الثيوقراطية برداء تيار ديني برجوازي؟).

٣ ـ التيار الـديني الممثـل للمنتـج الصغير، الـريفي (عمـوماً) والمديني (بحدود). انه ينطوي على طاقة ديمقراطية معادية لرأسمالية الدولة التابعة (وليس للرأسمـالية عموماً) وان كانت هذه الطاقة تتضمن بذور دمارها بنفسها، فالانتاج الصغير، في ظل الرأسمالية مآله الخراب، والرأسمالية في المنطقة ممكنة في شكل رأسمالية تابعة، وغير ممكنة في شكل رأسمالية متطورة على النسق الاوربي.

إن هذا التيار رغم تناقضه الداخلي أو بسبب هذا التناقض، مؤهل لانتاج تيار ديمقـراطي ديني متمـاسـك، ينفصل عن الحركة السلفية، ويقوم بعملية تجديد عقلانية (ظاهرة مماثلة أو قريبة من لاهوت التحرير الامريكي اللاتيني) ان تطور هذه رهن بنشاط الطبقة العاملة، وثمة نموذج مشجع (مايزال بعد في اطواره الاولى) ينمو في تونس[11]. ولعل مصير المنتج الصغير في ايران والثمن الذي دفعه لقاء وهم الورع الكاذب الذي لم ينقذه من براثن الرأسمالية من شأنه ان يفتح عيون البعض على ضرورة تفادي هذا العقاب التاريخي المحتوم. وعلى العموم ينبغي التعامل مع التيارات والحركات الاسلامية في ضوء الدور الفعلي، الذي تقوم به وليس من الصحيح ادراجها جميعاً في خانة واحدة فذلك يؤدي الى عزلة، خصوصاً حيثما يكون التيار الديني ممثلاً لصغار المنتجين ولاقسام من البرجوازية الوطنية. كما لا يمكن اغفـال العنـاصر الغيبية في فكر هذا التيار أو اهمال الجانب الرجعي في ممارساته السياسية.

وهنا تبرز اهمية الصراع الايديولوجي كما تبرز ضرورة التمييز المشار اليه بين العنصر الايماني والعنصر الاجتماعي الاخلاقي في فكر هذه القوى.

وهنا ايضاً لا بد من التمييز بوضوح. فثمة عادة شائعة، سيئة، مثالية، تقوم في دراسة تاريخ الافكار دون قاعدتها الارضية، وهي سارية، تقريباً، في ميدان التراث العربي ـ الاسلامي، مثلما ان هناك عادة دراسة الفكر الديني المعاصر دون اعتبـار للشروط الاجتماعية ـ الاقتصادية المحيطة بنشوئه، والشروط التي تجعل فكراً معيناً، يعبر عن مصالح وشروط وجود طبقة معينة في فترة معينة، فكر المودودي

مثلاً (بوصفه ملاك ارض كبير، وناطق ايْديولوجي باسم ملاكي الارض الكبار المعاصرين في باكستان) يلعب دور سلاح ايديولوجي لفئة اخرى أو طبقة اخرى في شروط اخرى. وكمثال على ذلك: تأويل واستخدام فكر المودودي في مصر أو تونس، الذي تلقفته فئات وسطى مخلوعة.

ونرى ايضاً ان اجتهادات الشهيد السيد الصدر (اقتصادنا، البنك اللاربوي في الاسلام، فلسفتنا.. الخ) التي وضعها منذ بداية الستينات، كانت موجهة بالاساس، كسلاح ايديولوجي، ضد الثورة الوطنية الديمقراطية (تموز ١٩٥٨) من مواقع كبار ملاك الارض شبه الاقطاعيين، وهذا يسجل اول مسعى معاصر لصياغة ايديولوجيا اقتصادية - اجتماعية فلسفية - سياسية في اطار الفكر الديني خلال العقود الاخيرة، ولربما منذ بداية هذا القرن. مع ذلك، لعب هذا الفكر لا بفضل تناقض محتواه فقط (نقد الرأسمالية من موقع كبار ملاك الارض) بل بفضل الطابع الطبقي لحامليه الجدد (في ايران) دور المنظومة الايديولوجية لفئات اجتماعية (منتجين صغار) ناقدة للرأسمالية التابعة، رغم ان هذه الفئات، وبقوة قانون موضوعي، لم تكن اكثر من حامل غير واع للعلاقات الرأسمالية.

من هنا قولنا ان الفكر الاجتماعي - الاخلاقي او الايديولوجيا الاجتماعية الاسلامية (الغابرة والمعاصرة) لا تتمتع بمضمون ثابت، بل متغير. فالوعي الاجتماعي بتعبير اثير لماركس، هو انعكاس للوجود الاجتماعي، لا العكس. وان بروز فئات وطبقات اجتماعية تجد نفسها في وضع تاريخي يملي عليها، بقوة قاهرة ان تعكس وعيها لاوضاعها التاريخية، الانتقالية، بهذا الشكل، أمر يحتم دراسة هذه الاوضاع التاريخية الملموسة، وعدم السقوط في فخ التناظرات الخارجية في الفكر الاجتماعي بين تيار اسلامي وآخر.

ان دراسة البنية المنطقية لهذا الفكر، لا يقود بذاته ولذاته، الى تحديد الوظيفة الاجتماعية لهذا الفكر مرة والى الابد. وان التشديد على التمايزات لا يلغي بالطبع وجود عناصر مشتركة في هذا الفكر تنبع من التشابه الجزئي في الاوضاع

الاجتماعية ـ الاقتصادية الراهنة، مثلما تنبع من قوة استمرار عناصر سالفة من تراث الفكر الاسلامي بصورة جزئية.

ويمكن القول، بوجه عام، ان ميدان الفكر الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والاسلامي المعاصر يتضمن نهجين في البحث، نهج تلقيني، يقوم على مصادرات وتبسيطات لا تتصف بأدنى مقومات البحث، ونهج آخر يحاول بجد ان يرتقي الى مصاف بحث نظري.

قارن عَلى سبيل المثال بين «مناهج الاستقراء» للشهيد الصدر من حيث بنائه ومنهجه العلمي، بكتاب «المنطق الاسلامي» اصوله ومناهجه «للسيد محمد تقي المدرسي» فهذا الكتاب الاخير ليس اكثر من وصف معطيات ناقصة، تفتقر الى أية منهجية أو دراية كافية في هذا الميدان. أو لنقارن بين «اقتصادنا» السيد الصدر، وبين الخليط المكدس من احكام لا ينظمها أي ناظم في كتاب «الفقه، الاقتصاد»، لآية الله الشيرازي (قم).

وتشهد الكتب ذات المنحى المنهجي، رغم تعارضها الايديولوجي مع الفكر الماركسي اللينيني بذور تفكير عقلاني (في حدود معينة) قابلة للتطور، وان تطورها ضرورة مقبلة لاي تيار ديمقراطي يتبلور على طريق «لاهوت التحرير» لان من شأن وجود هذه البذور ان يساعد في دفع الدارسين الى بحث علاقات فعلية في الحاضر لا الالتفات الى الماضي.

ان الفئات الوسطى لا ترى عموماً إلا مظاهر الشرور الملازمة للرأسمالية التابعة، مظاهر الفقر والغنى، مظاهر الانحطاط الخلقي، مظاهر تغير الافكار التي تقفز الى العين مباشرة. وان الناطق الايديولوجي باسم هذه الفئات لا يسعه ان يخرج فوراً عن هذا الاطار الضيق. فقد حكم عليه تقسيم العمل، اي انخراطه في مجال الانتاج الفكري، برؤية العلاقات الفعلية بمثابة افكار لمجرد انها، شأن كل العلاقات في المجتمع والطبيعة، يمكن ان تجد انعكاسها في اللغة. واذ لا يبذل هذا الايديولوجي أي جهد للبحث عن جوهر الظاهرات فانه يقدس مظاهرها، بل

مظاهرها في الفكر أي المفاهيم، ولما كانت هذه المفاهيم (العدل، الخير) تجريدات انفصلت عن العلاقات الفعلية فانه يرى انها «خالدة»، ولكن، اذ يجد المنظر ان المجتمع يشذ دائماً عن مفهومه، فانه لا يرى ان مفهومه لا يتطابق مع المجتمع، بل يتوهم ان المجتمع لا يتطابق مع المفهوم. ان هذه العلاقة المقلوبة تصطدم دوماً بهذا «الشيء الاخرق» الذي اسمه «العالم الموضوعي» (حسب تعبير ماركس) والذي لا يعمل وفقاً للقواعد الثابتة، المجردة.

ان البعض يبحث عن حل تبسيطي: إقامة ثنائية جاهلية - اسلامية مطلقة (المودودي، الشيرازي سيد قطب، راشد الغنوشي - تونس). ويحاول بعض آخر (ومايزال ذلك في اول الطريق) ان يرى الى العالم الماثل الآن، بعيداً عن التعريفات الجاهزة النهائية، بغية تجاوز الطابع التبسيطي - الدوغمائي والتلقيني لاغلب مفكري هذه التيارات، هذا التجاوز الذي بات يشكل ضرورة حياتية للبقاء في المستقبل. وكما قال أحد الاسلاميين:

«ان ماضي مجتمعنا هو جزء من تراثه، غير قابل للتكرار في حاضره، وليس بديلاً عن مستقبله».

الهوامش

(١) المودودي، سيد قطب، الغنوشي، المدرسي، الشيرازي، الصدر، وغيرهم من المفكرين الاسلاميين.

(٢) سوسيولوجيا الفكر الاسلامي، محمود اسماعيل، مصر، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٥.
- التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي، مصطفى التواتي، دار النشر للمغرب العربي.
- الحركة الاسلامية في تونس، عبد اللطيف الهرماسي دار بيرم للنشر، ١٩٨٥.

(٣) يقسم بليخانوف الدين الى عنصرين اساسيين، انظر: المختارات الفلسفية، المجلد الثالث، دار التقدم، ١٩٧٦ (بالانجليزية).

(٤) ارجاع الوعي الغيبي الى الجهل كما عند هوبز، سبينوزا، هولباخ، ديدرو، وكل الماديين البرجوازيين.

انظر مثلاً:

ـ عصر العقل فلاسفة القرن ١٧، ستيوارت هامبشر، ترجمة د. ناظم الطحان. دار الحوار، اللاذقية، ١٩٨٦. ـ تارخ الفلسفة. اميل برهييه دار الحوار، اللاذقية، ١٩٨٦. ترجمة جورج طرابيشي. دار الطليعة.

ـ تاريخ الافكار السياسية منذ القرن الثامن عشر، جان توشار، دمشق، ١٩٨٤.

أما تقسيم هذا الجهل الى جهل بقوى الطبيعة وجهل بالقوى الاجتماعية فيرجع الى انجلز (انتي دوهرنغ) وكذلك (ماركس، انجلز ـ حول الدين ـ ترجمة ياسين الحافظ، دار الطليعة، ١٩٨١).

(٥) ماركس، انجلز، حول الدين، ص ٣٣ ـ ٣٤ (التشديد منا).

(٦) حركة التمركز تجلت في ميدان الوعي بصورة توحيد مذهبي، تحت راية المذهب الاثني عشري في ايران (بداية القرن السادس عشر). وتحت راية الوهابية في السعودية (بداية القرن الثامن عشر). الخ أما النزوع الى الاستقلال عن المركز العثماني، أو المواجهة مع الكولونيالية الغربية الزاحفة فقد اتخذ في الفكر ظهور فرق دينية عديدة، قادرية، مهدية، رحمانية، نقشبندية، سنوسية.. الخ. انظر: تاريخ العربية السعودية، فاسيليف، دار التقدم. ايضاً: الغرب ضد العالم الاسلامي، بونداريفسكي دار التقدم. ايضاً: تاريخ الاقطار العربية الحديث، لوتسكي، دار الفارابي، ١٩٨٠.

(٧) اكتشاف التقدم الغربي، د. خالد زيادة، دار الطليعة، ١٩٨١.

(٨) المجتمع الاسلامي والغرب، هاملتون جب وهارولد بوون، دار المعارف، مصر. ايضاً: دعوة تجديد الاسلام: هاملتون جب، دار الوثبة، دمشق.

(٩) الافغاني، الاعمال الكاملة، القاهرة، ١٩٦٨.
محمد عبده، الاعمال الكاملة، القاهرة، ١٩٧٣.

(١٠) عن هذه التمايزات انظر:

- Ye Primakov, The East After The Collapse Of The Colonial System, Nauka,

Moscow 1983.

- T. Szentens, The Political Economy of underdvelopmint. Budapest 1983.

- مصائر الرأسمالية في الشرق، نوداري سيمونيا (مخطوطة - ترجمة فاضل جنكر - مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، النهج).

(١١) مسلمون ثوار، محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩ .

(١٢) للمزيد عن هذه الازدواجية، وضعت النزعات العلمانية للبرجوازية الوطنية عموماً، انظر:

- Islam and its uncompleted «reformation», by Gerhard Hoppin, Islamic Studies, Berlin, 10 1982.

- Islam in pahlavi and post - pahlavi Iran, by Morgol Bayat, in, Islam & Bevelopment, Syracuse University 1982.

(١٣) انظر مثلاً: مذاهب الاشتراكية اللاماركسية، ترويتسكي، دار التقدم.

(١٤) الحركة الاسلامية في تونس، عبد اللطيف الهرماسي. يتحدث المؤلف عن بروز تيار يأخذ بضرورة تغيير العلاقات الاجتماعية، وبالذات تغيير علاقات الملكية (الغاء الملكية الخاصة)، ويدعو للتعددية السياسية، ويؤمن باستحالة تكرار الماضي التراثي لحل اشكالات الحاضر.

مراجع اخرى

1 - K. Marx, Theories of Surplus - Value,I, Moscow, 1975.

2 - K. Marx, Grundrisse, Pelican. 1981.

3 - K. Marx. F. Engels, Collcted Works, V. 16 Moscow 1980, V. 39, Moscow 1983.

٤ - لينين، تطور الرأسمالية في روسيا، ترجمة فواز طرابلسي، دار الطليعة، ١٩٧٩ .

٥ - لينين، رأسمالية الدولة في مرحلة الانتقال الى الاشتراكية، دار التقدم، ١٩٨٣ .

6 - T.I. Oizerman and A.S. Bogomolov, Prin ciples of the Theory of the Historical Process in Philosophy. Progress, 1986.

7 - B.G. Kuznetsov, Philosophy of Optimism, Progress, 1977.

٨ ـ أميل برهييه، تارخ الفسلفة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة.
٩ ـ د. فؤاد زكريا، الصحوة الاسلامية في ميزان العقل، دار التنوير، ١٩٨٥.
١٠ ـ مركز دراسات الوحدة العربية: القومية العربية والاسلام، بحوث ومناقشات. الطبعة الثانية ١٩٨٢.

مكونات الفكر الاسلامي المعاصر

(منظرو الحركات السياسية الاسلامية)

الـوعي الاجتمـاعي، بتعبير أثير عنـد ماركس، هو انعكـاس للوجـود الاجتماعي، فهذا الوجود هو الذي يحدد ذلك الوعي لا العكس[1]، رغم ان هذا الاخير يمارس تأثيراً معاكساً على الاول، في عملية تفاعل متصلة. بيد ان الوجود الاجتماعي هو «اللحظة» المقررة. (نستخدم تعبير لحظة بمعنى عنصر في حالة حركة). وبهذا المعنى يجري الانطلاق من حقيقة ان فهم شكل معين من اشكال الوعي الاجتماعي، مستحيل أو جزئي، بدون معاينة قاعدته الارضية، سيّان إنه كان هذا الوعي يلبس لبوساً دنيوياً، أم يتشح بوشاح مقدس.

ان بالـوسـع استخـراج «البـذرة الارضية» من الفكر الديني بسهولة، لكن استخلاص البذرة الدينية من العلاقات الارضية اصعب، رغم ان هذه الاخيرة هي الطريقة العلمية الوحيدة[2].

ان عادة دراسة تاريخ الافكار، دون بحث قاعدتها الارضية، شائعة شيوعاً مؤسياً في ميدان التراث العربي ـ الاسلامي، وميدان الفكر الديني المعاصر (وإن بدرجة اقل). واذا ما جرى مثل هذا البحث فانه ينطلق (عند بعض الكتاب) من فهم ملتبس لبعض مقولات المادية ـ التاريخية[3]، ويتجلى ذلك ايضاً في المقارنة بين افكـار تاريخية ومعاصرة (في ميدان المذاهب الفقهية والفلسفية، الخ) دون

اعتبار لتمايزات الظروف المادية التي نبتت هذه الافكار على ارضها[1].

كما ان هناك عادة دراسة الفكر الديني المعاصر دون اعتبار للشروط الاجتماعية ـ الاقتصادية المحيطة بنشوئه، ودون بحث للشروط التي تجعل من منظومة فكرية معينة، تعبر عن مصالح طبقية معينة، في بلد ما، في حقبة محددة، تقوم هي ذاتها، بدور سلاح ايديولوجي لطبقة اخرى في ظرف آخر.

ان فكر المودودي مثلاً (بوصفه ملاك ارض كبيراً في باكستان المعاصرة) لعب في باكستان نفسها دوراً وظيفياً مغايراً للدور الوظيفي الذي لعبه في مصر أو تونس، حيث تلقفته فئات وسيطة مخلوعة، في مطلع السبعينات تقريباً.

بل ان هذا الدور نفسه ينطوي على تباين في البلد الواحد، كما يبين مثال مصر، وبخاصة تأثيرات فكر ابو الاعلى المودودي على الاخوان المسلمين في عهد سيد قطب، وتأثيرات هذا الفكر نفسه لاحقاً، على جماعتي «الجهاد» و«التكفير والهجرة» أو تأثيراته المتناقضة في تونس.

ان فكر المودودي يشكل، في احد تجلياته الاخيرة، تعبيراً عن حركة احتجاج كبار ملاك الارض على الاصلاحات البرجوازية لبوتو (بداية السبعينات)، وهو بالتالي معارض للتحديث البرجوازي، من مواقع سلفية، منقرضة. لكن مكونات هذا الفكر، تتخذ في تونس حالياً، (والى حدّ ما في مصر) وظيفة اجتماعية اخرى، هي احتجاج فئات وسيطة على التطور الرأسمالي، بالاحرى على شروره الخاصة بها[2]. بيد ان التغيّر الوظيفي يقترن، في حدود معينة، باعادة تأويل تحافظ على لغة الخطاب في الغالب.

ان السمة المشتركة بين الاثنين هي الاحتجاج على مظاهر معينة من الرأسمالية، من موقع الدفاع عن علاقات ملكية آيلة الى التفسخ والدمار، هي علاقات الملكية شبه الاقطاعية (في باكستان)، والدمار الذي يحيق بالانتاج " سلعي الصغير (بمديات متفاوتة) في مصر وتونس. لكن الاحتجاج في الاطار الاخير ينطوي على طاقة ديمقراطية معينة، يشهد عليها مثال تونس (نشوء تيار ديني

«تحديثي» هو تيار الجورشي انظر: «الحركة الاسلامية في تونس» ـ عبد اللطيف الهرماسي).

ان اجتهادات محمد باقر الصدر، في مؤلفاته المعروفة: «اقتصادنا»، «فلسفتنا»، «البنك اللاربوي في الاسلام»، «الدولة الاسلامية».. الخ، شكلت السلاح الفكري ـ الايديولوجي لجناح من المؤسسة الدينية في العراق، اواخر الخمسينات وبداية الستينات، وكان موجهاً بالدرجة الاساسية ضد الثورة الوطنية الديمقراطية (تموز ١٩٥٨) من مواقع ملاك الارض شبه الاقطاعيين والتجار التقليديين، وهو يسجل اول مسعى لصياغة ايديولوجيا اقتصادية ـ اجتماعية ـ فلسفية دينية ـ اسلامية معاصرة بوجه الفكر الماركسي.

مع ذلك لعب هذا الفكر، لا بفضل تناقض محتواه فحسب (عناصر نقد للرأسمالية الى جانب عناصر تسويغ العلاقات الاقطاعية مثلاً) بل ايضاً بفضل الطابع الاجتماعي لحامليه الجدد (في ايران) دور المنظومة الايديولوجية لفئتين متمايزتين، الاولى فئة اجتماعية ناقدة للرأسمالية التابعة، والثانية فئة اجتماعية مسوِّغة للرأسمالية، وان كانت الاثنتان حاملتين للرأسمالية، الاولى بصورة لا واعية والثانية بصورة واعية.

من هنا فان دراسة محتوى هذا الفكر على صعيد نظري خالص، أي الاكتفاء ببحث بنيته المنطقية (رغم اهمية دراسة بحث كهذا)[٦] لن تقود، بحدذاتها، الى تحديد الوظيفة الاجتماعية ـ التاريخية لهذا الفكر.

لهذا جرى التأكيد مراراً على ان بنية الفكر الاسلامي، بعناصره الايمانية، أو عناصره الاجتماعية ـ الاخلاقية، أو تصوراته الاقتصادية والسياسية، لا تتمتع بمضمون ثابت (حتى لو كانت هناك جملة من المفاهيم الثابتة) بل بمضمون متغير، متحرك، تاريخي تحديداً، لا يعكس تغير الظروف المادية العامة فحسب، بل ايضاً تغير اوضاع طبقات وفئات اجتماعية محددة، تعبّر عن وعيها لاوضاعها التاريخية، الانتقالية، وتجد نفسها في وضع تاريخي يملي عليها، من الوجهة

الانـطولوجية، ومن الوجهة الابستمولوجية، ان تعكس وعيها لاوضاعها التاريخية بهذا الشكل الخاص من الوعي، دون غيره.

وهذا يحتم دراسة هذه الاوضاع التاريخية الملموسة، وعدم السقوط في فخ التناظرات الخارجية، في الفكر الاجتماعي، بين تيار اسلامي وآخر(٧).

ان التشـديد على التمـايز، لا يلغي بالـطبع، ولا ينبغي ان ينسينا، وجود تماثل، عناصر مشتركة في هذا الفكر، لا في الشكل بل في المحتوي، تنبع من التشابه الجزئي في الاوضاع الاجتماعية ـ الاقتصادية الراهنة. وبايجاز نذكر بالرئيسي:

١ ـ نحن في حقبة انتقال متفاوت المديات والوتائر من الاقطاع الى الرأسمالية.

٢ ـ ان الحـركـة الدينية تتركز في تيارين اجتماعيين اساسيين، تيار ملاك الارض الاقـطاعيين وشبـه الاقطاعيين والتجار التقليديين من جهة، وتيار الفئات الـوسيطة، المخلوعة، أو المأزومة، من جهة ثانية. (وكلاهما يتطلع الى ماضيه الـذهبي!). نعني بذلك وجود تشابه جزئي في اوضاع ملاك الارض الاقطاعيين وشبه الاقطاعيين واوضاع المنتج الصغير ازاء علاقتهما بالتطور الرأسمالي(٨). وينبع التشابه أو التماثل ايضاً من قوة استمرار عناصر سالفة من تراث الفكر الاسلامي، في بنية الوعي الاجتماعي بعامة.

لقد بحثنا في موضع آخر الشروط المادية ـ التاريخية (بالمعنى الواسع) لتغير بنية الوعي الديني عندنا، وبخاصة حركيته الاخيرة في فترة السبعينات. اما الآن فنبحث مكوّنات من هذا الفكر المعاصر وفق الترتيب الآتي:

آ ـ الحرية (ازدواج الحرية الى سيادة وحرية ـ قطب آلهي وقطب بشري).

ب ـ الدولة (وحدة الحرية ـ الاخلاق).

ج ـ الاخلاق المقدسة (الثوابت الكلية للسيادة ـ حدود الحرية).

د ـ الاقتصاد (صراع الحرية ـ الاخلاق).

آ ـ الحرية (ازدواج الحرية الى سيادة ـ حرية، قطب آلهي وقطب بشري)

يقيم المنظرون الاسلاميون المعاصرون مفهوم الحرية، على اساس ان الحرية ماهية انسانية، أو ماهية الانسان، لكن هذه الماهية ليست علّة ذاتها، انها خارجية بالنسبة للانسان فهي حرية الخالق، وهي تتحول الى ماهية انسانية، داخلية، بارادة الخالق نفسه. وهم يقدمون تعريفات بسيطة، جزمية، بهذا الشأن[٩].

وما ان تُرسى الحرية كماهية ثابتة للذات البشرية، حتى تبدأ التناقضات، في المنطق، كما في الحياة الاجتماعية الفعلية.

ان هذه الحريات يمكن ان تصطدم بحرية الخالق، كما يمكن لهذه الحريات ـ (المونادات) ان تتصادم فيما بينها.

ويكتشف اللاهوتي، الفارق في اوهام الحرية المجردة، الخارجية، ان هذه الحرية تتحول في العالم الواقعي الى نقيضها: أي الى الغاء للحرية، بمعنى الغاء البشر لحرية الخالق من جهة (المارقون) والغاء البشر لحريات بعضهم البعض.
ولا يرى اللاهوتي، حماية للحرية ذاتها، وبالذات حرية الخالق، من سبيل غير الاعتراف بوجود نقيضين يظهران من جوف الحرية ذاتها، وهما نقيضان ينشطران الى وجودين مستقلين، وجود حرية ووجود سيادة، الاولى للبشر، والثانية للخالق، كيما يحدّ الاولى ويحمي الثانية.

لكن هذا التقسيم لا ينفعه. فالحرية يمكن ان تتحول الى نقيضها، أي الى سيادة. والسيادة، كما يكتشف اللاهوتي متعجباً، هي حرية ايضاً، وان كانت تتجلى في مظهر حدّ سلبي للحرية، أو انها حرية كلية.

لكن الحرية، كحد ايجابي، أي حرية الفرد، الذات الانسانية، المودعة فيه، والحرية (الكلية) كحد سلبي. ليسا منفصلين، بل هما قطبان في علاقة

الذات مع نفسها ومع الاشياء، بينما الثانية تتجلى في العلاقة بين البشر كذوات، كمونادات حاملة للحرية، تعني حدّهم لحريات بعضهم البعض وحدّهم لحرية مودع الحرية، مثلما فعل نيوتن ولابلاس حين قيدا حرية المودع بقوانين المنظومة الشمسية، أو عندما ابعد سبينوزا الخالق عن التدخل في قوانين المثلث.

ان اللاهوتي يحتدم ازاء هذه الهرطقة، لكنه يظل تائهاً في هذه التناقضات المتشابكة، التي كان ينوي، في الاصل، تنظيمها، وضبطها، دون ان يدرك (على الصعيد المنطقي طبعاً، لا على الصعيد السياسي - الاجتماعي، فالحاجات العملية هي التي توجه سلوكه في تزكية اعدام المناوئين، وحل الاحزاب السياسية، وتنظيم قوة القمع على احسن صورة، وبحمية ايمانية وطيدة - مثال ايران) ان فهمه المثالي للحرية على انها «حرية وهمية للروح»، على انها حرية ارادة واختيار بالمطلق، هي منبع جميع تناقضاته المنطقية[10].

ان هذا الفهم المثالي للحرية، وتجريدها عن واقعها الاجتماعي، يقودان اللاهوتي (بقدر ما يتعلق الامر بالصياغات النظرية) الى الغوص في تناقضات لا اول لها ولا آخر وان تاريخه التراثي لا يسعفه في شيء. اذ لا يجد فيه غير مصادرة جبرية هي سيادة، وغير مصادرة قدرية - معتزلية هي حرية[11].

هذان القطبان المتناقضان، هما قطبان في وحدة، معسكران يلتقيان في اطار مجتمع واحد. والتناقض الذي واجهه اللاهوتي في داخل حرية الذات البشرية (امكان تحول حريتها الى سيادة وسيادتها الى حرية) هو في واقع الامر تناقض اجتماعي، ناشيء عن علاقات اجتماعية محددة، تناقض بين قطبين اجتماعيين في حالة وحدة وصراع.

ويبحث اللاهوتي، مثلما بحث مفكرون دينيون ودنيويون من قبله، عن حلّ لهذه الورطة المنطقية، فيستمد من صورة العلاقات الطبقية القائمة في عصره مخططاً فكرياً. وهو يفعل ذلك، على غير دراية، في احيان كثيرة، معبراً عن حاجات طبقته، مثلما ان طبقة اخرى معارضة له، في اطار العلاقة نفسها، تضع

في الفكر حلاً منطقياً تستلهم فيه العلاقة الاجتماعية ذاتها ولكن من موقع طبقي آخر.

واذ يرى اللاهوتي الى هذا التعارض، لا يجد من طريق آخر غير الاعلان ان مفهومه عن الحرية هو المفهوم الالهي الوحيد، وان كل ما عداه جاهلية، زندقة، مروق، حتى لو كان من صنع لاهوتيين مثله.

أما اذا كان المفهوم المضاد لمفهومه وضعياً، بشرياً، فانه يعلن ان البشر لا حق لهم في تقرير هذا المفهوم، فذلك من حق الله[١٢].

ان اطروحات الخميني، والصدر، والمدرسي، والمودودي، وسيد قطب، وغيرهم، لا تخرج عن هذا الاطار[١٣] وبالطبع فان من يكتب منهم عن مفهوم الحرية، لا يعبر عن هذا الفهم في نظريات خالصة عن الحرية، بل في تعريفات جاهزة، نهائية، تميز الطابع التبسيطي ـ الدوغمائي، لهذا الفكر، كما تميز لاعقلانيته، بالقياس الى التراث الفلسفي العربي ـ الاسلامي نفسه، ناهيك عن الفكر الفلسفي المعاصر.

ب ـ الدولة (وحدة الحرية ـ الاخلاق)

ان الحل الذي يجده الفكر الديني الاسلامي المعاصر لهذا الاشكال، بتلاوين متباينة في المظهر، يقوم في فكرة السيادة الخارجية، وهي فكرة قديمة، إلا انها تكتسب محتوى جديداً من حيث هي ثمرة لتعارضات اجتماعية راهنة.

كيف تنشأ فكرة السيادة الخارجية؟

«ان الحرية تغدو سيادة، حين تعتدي على حرية الآخر أو تحدّها، والسيادة تغدو حرية، حين تمارس لمنع حرية واحد من انتهاك حرية الآخر. كما اننا نواجه

حريات متصارعة، تتعارض، وتتصادم. . وبما ان ثمة خطراً من أي تقييد، فلا بد من وجود طرف خارجي يتحكم بالتناقضات ويضبطها».

«ان التناقضات لم تحل: لقد احيلت الى منظم خارجي».

ان الحرية، بمفهومها اللاهوتي، المثالي، تمتلك خاصية ان تبقى حرية أو تتحول الى سيادة. وقد ضبطت هذه الثنائية بشطر تناقض الحرية ـ السيادة، الى مملكتين متمايزتين، مملكة السيادة، حيث الحرية المانحة (أو اللاغية للحرية) ومملكة البشر، حيث الحرية الممنوحة.

أما تناقض الحرية ـ الحرية البشري، فقد أحيل الى منظم خارجي.

فالحرية البشرية، كما يرى اللاهوت ويدرك، لها القدرة على ان تختار شريعة الرب أو شريعة الغاب. أي بوسعها ان تكون صالحة أو طالحة، خيرة أو شريرة. عند هذا الحد يبرز بعد جديد: الخير والشر. وها نحن على عتبة منظومة الاخلاق.

ثمة تدرجات عديدة في التفسير والتأويل، لكن اللون الغالب هو تقسيم ثنائية الخير ـ الشر على غرار ثنائية السيادة ـ الحرية أي انحلال ازدواجية الخير ـ الشر الى مملكتين: العالم الارضي المُنجب للشر، للاضطراب، للتفاوت، والعالم السماوي المنجب للخير الخالص. هنا يلتحم طرف من كل ثنائية ويتولد امامنا زوج ثنائيات هي:

السيادة / الخير بازاء الحرية/ الشر.

ومثلما ان تصادم الحرية ـ الحرية اقتضى وجود منظم خارجي، كذلك فان المضمون الاخلاقي للحرية: شر ـ خير، يقتضي وجود حاكم خارجي.

بيد ان المنظم الخارجي (الذات الحاملة للسيادة/ الخير) يستثير بدوره تناقضاً جديداً يتمثل في تنظيم الصلة بين المنظم الخارجي وصانعي الفوضى الداخلية.

ولا يجد اللاهوت الاسلامي المعاصر من طريق غير شطر البشر انفسهم الى فئتين، فئة ممثلة للخير المطلق، وبالتالي حاملة للسيادة، (مادامت الوحدة الجديدة هي سيادة/ خير). وفئة اخرى حاملة للحرية البشرية، الخطرة، المليئة بممكنات الشر، الحرية/ الشر، الحرية التي تحتاج، كيما تمارس حريتها في اطار الخير، الى قيود.

وبذلك ينهار مفهوم الحرية الاسلامي المعاصر انهياراً تاماً، من وجهة نظر المنطق الاسلامي المعاصر ذاته، أي تهدم المساواة بين البشر كذوات حاملة للحرية، وانقسامهم الى بشر حاملين للحرية، والى بشر ممثلين للسيادة(١٥).

لقد رأينا ان الحرية تغدو، في الاطار الاخلاقي اللاهوتي المبحوث، مرادفة لامكان اختيار الشر أو اختياره فعلاً، فيما السيادة الآلهية تغدو مرادفة لاختيار الخير والعدل، الخ. ورأينا ايضاً كيف ان فكرة السيادة الالهية، فكرة المنظم الخارجي، تقود الى فكرة الوساطة البشرية، أي تحويل بشر بعينهم الى ممثلين عن السيادة الالهية.

ان فكرة الوسيط، أو التوسط، قديمة تماماً. وهي تحمل، في جسدها المعاصر، علامات واضحة من فكرة وواقع الحكم بالحق الالهي، الذي ينتمي الى حقبة ما قبل رأسمالية. وهي تنسجم، راهناً، وبالكامل، مع تطلعات ملاك الارض الاقطاعيين، الدينيين والدنيويين الحاليين، كما تنسجم مع اوهام الفلاح الصغير، أو مع روحية المنتج الصغير، وبخاصة المخلوع، الذي يضيق ذرعاً بالتناقضات، من جهة، ويتوهم نفسه، ممثلاً لا للشعب كله، بل للبشرية كلها، للنوع الانساني من جهة اخرى، وهي تنسجم ايضاً مع نزعات الحزب الواحد لدى البرجوازية الكبيرة.

ان الوساطة تتضمن، في ذاتها ولذاتها، الوهية مطلقة، رغم احسن النوايا وانبلها. لنقرأ هذا النص عن التوسط (vermittlung) في الحياة الاجتماعية، اولاً في الميدان الاقتصادي، نعني وساطة النقد:

«يظهر (الوسيط) كعلاقة اقتصادية. . . لانه يوفق بين قطبين متناقضين. . ويظهر اخيراً كقوة عليا احادية الجانب ازاء القطبين نفسيهما، لان الحركة أو العلاقة التي تظهر في الاصل كتوسط بين قطبين، تتطور بالضرورة، ديالكتيكياً، حيث تظهر كوساطة قائمة بذاتها، كذات ليس القطبان سوى عنصرين من عناصرها لا غير. انها توقف الاستقلال المفترض للقطبين كيما توطد نفسها، من خلال ايقافهما، بوصفها الشيء الوحيد المستقل. وهكذا في الميدان الديني، فان المسيح وسيط بين الرب والبشرية - محض وسيلة للتداول بينهما، ويغدو وحدتهما، الانسان - الرب، وبوصفه كذلك يصبح اكثر اهمية من الرب، والقديسون أكثر اهمية من المسيح، والبابوات اكثر اهمية من القديسيين. . كما هو حال النقد في التداول البسيط، والرأسمال نفسه كوسيط بين الانتاج والتداول»[١٦].

ويتناول ماركس ظاهرة الوسيط (vermittlung) في مؤلف آخر، على نحو واسع: «في سائر ميادين الحياة الاجتماعية، تذهب حصة الاسد الى الوسطاء. في الميدان الاقتصادي المولون، مضاربو البورصة، التجار، صغار الباعة. . وفي الشؤون القضائية يسلخ المحامي جلود الزبائن، وفي السياسة، يغدو النواب اهم من الناخبين، والوزير اهم من العاهل، وفي الدين ينزاح الرب الى الخلف على يد «الوسيط»، وهذا ينزاح الى الخلف على يد القساوسة، وهؤلاء هم الوسطاء الحتميون بين الراعي ورعيته»[١٧].

تجد فكرة التوسيط، والوساطة، في اللاهوت المعاصر، اوضح تعبير عنها في اطروحة «ولاية الفقيه» لآية الله الخميني، التي تنسب الى فئة محدودة من رجال الدين سلطان الحكم، مثلما تجد فكرة الوساطة والتوسط التعبير عنها بالوان، في مفهوم «الحكم الاسلامي» أو «حكم الشريعة» أو «حاكمية الله»، عند المودودي وغيره.

من جديد، لا يتعلق الامر فقط، بالاطروحة كأفكار، بل في الظروف الاجتماعية لنشأتها، وتطبيقها. صحيح انها، من حيث المحتوى الفكري العام،

تدعو لدولة ثيوقراطية مقدسة، إلا ان الدولة الحقيقية يمكن ان تكون دولة بقيادة دجال من طراز نميري، والتي محضها الاخوان المسلمون، كل التأييد في السودان، أو دكتاتورية عسكرية سافرة اخرى من طراز دولة ضياء الحق، التي باركتها «جماعتي اسلام» المودودية، أو دولة مقدسة من طراز «الجمهورية الاسلامية في ايران» التي يقودها الاكليروس مباشرة. (وبالطبع فانها، من حيث المحتوى الاجتماعي لا الشكل الخارجي، دكتاتورية سافرة للبرجوازية الكبيرة) أو دولة من طراز الدولة الوهابية، التي ابتدأت كسيادة لا قطاع مركزي صاعد، مزيل للتبعثر، وانتهى اليوم كسيادة لا قطاع يتبرجز سريعاً ويتوسع عبر البنوك «الاسلامية» هنا وهناك. وبوسعنا الخلوص الى ان فكرة الوسيط، فكرة الحارس البشري للشريعة الالهية، ممثل السيادة السماوية ازاء الحرية البشرية، حامل سيف الخير الالهي المطلق، ازاء ممكنات الشر الارضي المطلق، ان هي إلا اسلوب سلفي للتعبير عن دكتاتورية طبقة معينة.

ويبرز ذلك بجلاء عندما يضطر اللاهوتي الى الحديث بلغة سياسية خالصة، لغة الدولة، واجهزة الدولة، ونظام عمل الدولة، أي عندما يضطر الى الحديث عن العلاقات الواقعية مباشرة. انه يهاجم الديمقراطية كوثنية معاصرة، ويرى فيها شبح الغرب (١) ويرفض أي تعددية سياسية (حزبية)، فالله واحد، والدين واحد.

أما عندما نراه يحكم مباشرة (ايران) أو بالمشاركة (باكستان، ثم السودان سابقاً، والى حد ما حالياً) فان دولة القمع الطبقي تظهر بلا ورقة توت تستر عريها. وكما هو الحال دوماً في كل قاعدة، ثمة استثناءات في الفكر، يمثلها بعض التيارات الاسلامية مثل: حزب الدعوة الاسلامية ـ العراقي ـ الذي يجاهر في برنامجه بالتعددية، وتيار الاتجاه الاسلامي (الجورشي) في تونس، الذي يقول هو الآخر، برنامجياً، بالتعددية.

ج ـ الاخلاق المقدسة (الثوابت الكلية للسيادة)

تشكل الاخلاق، كمنظومة ضوابط وقيم ومثل، تحدد السلوك الاجتماعي للفرد، أو سلوك الفرد في اطار الجماعة، وسلوك الجماعة ازاء الفرد، احدى الركائز الاساسية، بل الركيزة الاساسية الاولى في الفكر الديني المعاصر.

فهي تكمن كما رأينا في مضمون الحرية (مضمون خياراتها) وفي مضمون الدولة (السيادة ـ الخير)، كما سنجدها (في الفقرة القادمة ـ د ـ) في مفهومه عن الاقتصاد.

تُصوَّر الاخلاق الاسلامية على انها مجموعة قواعد محددة مرة والى الابد، غير قابلة للاستئناف، في اطار مفهوم «الشريعة» أو مفهوم ثوابت «القرآن والسنة»، مع هامش للاجتهاد محدود تماماً. بتعبير آخر يعرضّ جناحان، جناح النقل، وجناح العقل، الاول للثوابت، والثاني للمتغيرات، بوجه عام، الاول الشريعة المقدسة، والثاني للفقه البشري، مع وجود تباينات في مدى «المتغيرات» وحصر حق تأويلها في يد الاكليروس.

أما في ميدان الاخـلاق فان الثوابت هي الطاغية ونعني بها مجموعة من المبادىء المجردة من المحتوي، كالخير، والعدل، والتعاضد، وما الى ذلك.

انها مجموعة ثوابت مقدسة تُطرح علينا خُلواً حتى من الصراع المديد الذي شهده الفكر الاسلامي، في أطره التراثية السالفة، ازاء تفسير وتأويل مبادىء «ثابتة» بطرق متغيرة.

ان طوبـاوية الاخـلاق الثابتة، المطلقة، فوق المجتمع، فوق الطبقات، تعني ان المفهوم الاسلامي الحديث عن الأخلاق، مفهوم مجرد.

فبـدلاً من ان تكـون الاخـلاق شكلاً من اشكال الوعي الاجتماعي الذي يعكس العلاقات بين البشر في نطاق مجتمع معين، ويعبر عنها في مفاهيم ومثل

وقيم، تتحول الى قواعد ملزمة تجاه النفس والآخرين، وتتبلور في شعور اخلاقي من خلال التربية، وبدلاً من ان تكون هذه القواعد موضع صراع نتيجة التناقضات الاجتماعية، وبالتالي موضع تطور دائب، فانها تتحول عند المنظُر الاسلامي الى شواهد ثابتة، برّانية، تنزرع في النفس البشرية وتظهر كبواعث داخلية.

انها تشبه، في هذا الحرية: جوهر ثابت آت من الخارج.

ويجد المنظر اللاهوتي أن المجتمع يشذّ دائماً عن مفهومه هو عن الاخلاق المقـدسة. أو الثوابت الكلية، لكنه لا يرى في ذلك ان مفهومه عن الاخلاق لا يتطابق مع المجتمع، بل يرى ان المجتمع لا يتطابق مع مفهومه عن الاخلاق. وبالتالي، ينبغي ردع المجتمع وإيقاف «شذوذه المستمر. فهو مجتمع كافرا دار كفرا الخروج على القاعدة، الاستثناء الشاذ.

غير ان هذه الاستثناءات تبلغ، أحياناً، حداً من السعة تجعلها بمثابة قاعدة! ان العـلاقـة المثـالية المقلوبـة تضـع الاخلاق، كمنظومة مُثل وسلّم قيم، سبباً للعلاقات الاجتماعية، لا العلاقات الاجتماعية سبباً للاخلاق.

ويجد هذا الفهم المقلوب، والسكوني مادة له في تماثل عناصر من سلّم القيم الاخلاقي لتشكيلات اجتماعية متنوعة، وهو تماثل يرجع الى وجود عناصر اجتماعية مشتركة في هذه التشكيلات.

باختصار، انه يرى السكون، ويغفل الحركة، ويبصر النتائج، ويسهو عن الاسباب. وهو في هذا أمين لمثاليته الفقهية (لا الفلسفية حسب): أولوية الاخلاق (كدت اقول الفكر، أو اولوية القول، كما يقترح العلوي). ويشتد الطابع المثالي الى حد انه ينحصر في اولوية الاخلاق وحدها (دون بقية تجليات واشكال النشاط الروحي) بفعل التقسيم الاجتماعي للعمل. الذي يقيّد اللاهوتي. ولا نعني بذلك انخراط اللاهوتي في ميدان الانتاج الفكري، منفصلاً عن ميدان الانتاج المادي، حسب، بل نعني علاوة على ذلـك تشعب الميدان الفكري، وانقسامه وظيفياً،

وبـروز الفقـه، كشكـل متميز من اشكـال النشـاط الفكري المحصور في نطاق العلاقات الحقوقية والاخلاقية.

وعليه فان تقسيم العمل يحكم على الأيديولوجي - اللاهوتي برؤية العلاقات الفعلية بمثابـة افكـار لمجـرد انهـا شأن كل العلاقات والظواهر، في المجتمع والطبيعة، تجد انعكاسها في اللغة.

الانكى من ذلك ان تخصصه الضيق، لا يدعه يرى فيها افكاراً وعلاقات فكرية، بل اخلاقاً وعلاقات اخلاقية.

واذ لا يبذل هذا الايديولوجي أي جهد للبحث عن جوهر الظاهرات، فانه يقدس مظاهرها عموماً، وبخاصة مظاهرها في الفكر، أي المفاهيم، بل مظاهرها الاخلاقية وبالتالي المفاهيم الاخلاقية. ولما كانت هذه المفاهيم (العدل، الخير. الخ) تجريدات انفصلت عن العلاقات الفعلية، واستمرت في اكثر من تشكيلة اجتماعية - اقتصادية، فانه يرى انها «خالدة»، ازلية، سرمدية.

ولكن، كمـا اشـرنـا، يجد المنظر - اللاهوتي ان العلاقات الاخلاقية في المجتمع تشذ دوماً عن مفهومه، ولكنه لا يستنتج من ذلك ان مفهومه لا يتطابق مع العلاقات في المجتمع، بل يتوهم ان المجتمع لا يتطابق مع المفهوم. وهذا الفهم المقلوب يصطدم دوماً بذلك «الشيء الاخرق» الذي اسمه «العالم الموضوعي» (حسب تعبير ماركس) الذي لا يعمل وفقاً للقواعد الثابتة، المجردة.

ويضفي المنظر اللاهوتي على الاخلاق علاقة سببية بالدين. فكل ابتعاد عن اخـلاقـه هو بالضـرورة (كمـا يراه) ابتعـاد عن الـدين، وان مصدر كل الشرورو الاجتماعية وعلتها بالتالي هو هذا الابتعاد عن الدين، وان فصل الدين (الاخلاق = الخير المـطلق) عن الـدولـة (السيادة، أو الحـرية الكلية) هو أس البـلاء. (المودودي، الخميني، المدرسي، سيد قطب، الصدر. . الخ). فالدين هو دين الاخلاق، والاخلاق هي اخلاق دينية. أي ان نشوء الاخلاق يتزامن، عنده، مع نشوء الدين، فلا دين بدون اخلاق، وبالتالي لا اخلاق بدون دين.

من هنا الاسى الكبير الذي تجده عند كثير من الكتاب الاسلاميين على الغاء الخلافة في تركيا عام ١٩٢٤، بوصفها[١٧] نقطة تحول نحو الضياع، الحضاري، والسياسي، والاقتصادي، الذي هو بالاساس ضياع اخلاقي.

وتتخذ هذه الفكرة اشكالاً عديدة، صيغ تعبير متنوعة: خضوع الشرق الروحاني للغرب المادي. خضوع حضارة الروح لحضارة المادة. ضياع القيم الانسانية للاسلام مقابل سيادة القيم المادية للغرب الملحد أو المسيحي. هيمنة مجتمع الجاهلية على مجتمع الاسلام.

وتكثر بصدد ذلك ايضاً الشكاوي: الابتعاد عن الاخلاق الاسلامية، الابتعاد عن الدين، انتشار الفساد.. الخ.

ام ان الاخلاق سابقة للاديان عموماً[١٨]، وللاديان الرئيسية في عالمنا المعاصر (الاسلام، المسيحية، اليهودية، البوذية، وغيرها) فتلك حقيقة لا تجهلها سوى الحوزات الغارقة في اللاهوت، الحبيسة في عالمها الخاص، عالم الافكار الثابتة الساكنة.

كما ان امكان نشوء منظومات اخلاقية بدون اديان امر تبرهن عليه، ليس فقط النظم الاخلاقية التي صاغتها الفلسفة الافلاطونية[١٩]والارسطوية والرواقية[٢٠]، وليس فقط كامل تاريخ الشعوب الوثنية القديمة (مصر، الهند، الصين)[٢١]، بل ايضاً مجمل الفلسفات المادية والمثالية الكلاسيكية والمعاصرة، ابتداء من الاخلاق الديكارتية، واخلاق سبينوزا، مروراً بمنظومة كانط الاخلاقية، واخلاق روسو الطبيعية[٢٢]، ونظرية المنفعة بصورتها المادية الفرنسية (هلفيتيوس) ومنفعة بنتام البرجوازية[٢٣]وصولاً الى البرغماتية المعاصرة[٢٤].

غير ان المنظّر اللاهوتي ما ان يُواجَه بحقيقة انقلاب العلاقات في الماضي، أي وجود اخلاق سابقة للاديان (بل بالذات الاديان التي يعترف بها) وامكان الانفصال، بل واقع الانفصال، أي استمرار الاخلاق في الوجود دونما حاجة الى دين، ما ان يواجه بذلك حتى يهرع الى تعداد العناصر التي لا وجود لها، برأيه،

إلا في الاسلام «وحده» (أو في المسيْحية أو البوذية وحدهما) ممايزاً ومقابلاً اياها بالقيم والمعايير الاخلاقية التي سادت الجاهلية.

وهو اذ لا يعرف مجتمعاً غير مجتمع قبل ومجتمع بعد الاسلام، لا يعرف غير ثنائية الجاهلية - الاسلام، في الماضي، وثنائية الاسلام و«الآخر» (= الغرب) في الحاضر، فانه يعقد المقارنة تلو الاخرى ليبرهن، بخصوص الماضي على فروق بين حقبة واخرى من مجتمع الجزيرة في زمان غابر، وهي لا تحتاج الى برهان، من ناحية، كما ان اسقاط هذه الفوارق على الثنائية الجديدة المعاصرة تحتاج الى برهان من نوع خاص: هل بقي العالم ثابتاً كل هذه القرون؟!

بل ان اللاهوتي في بحثه عن التمايز بين عهد الجاهلية وعهد الاسلام، ينسى عناصر الاستمرار. انه يرى الى الانفصال ولا يرى الى الاتصال، ليس فقط على صعيد القيم الاخلاقية وحدها، بل على صعيد عناصر اخرى[**]

ويظل المنظّر اللاهوتي مشدّداً على هذه الثنائية المانوية، حتى حين يمده المجتمع الراهن المحيط به، أو المجتمعات الاسلامية الغابرة في حقب مختلفة (اموية، عباسية، سلجوقية، بويهية، عثمانية، الخ) بوقائع حية لا تدحض على ان الوصايا والمثل الاخلاقية تتغير، وانها تصطدم دوماً بالجدار «الاخرق» للواقع، وان هذه المجتمعات لا تعمل وفقاً للقواعد الثابتة، المعلنة، وان تاريخ الفقه يحفل بجهود للتكيّف مع كل تغير في العلاقات الاجتماعية، رغم انها ليست دائمة ولا مطردة، اذ يتطور الفقه احياناً في دائرته الخاصة.

لكن ما الضير في ذلك! ان هذه المجتمعات «خارجة» على القانون. هذا ما يعلنه. وكل جيل من المؤدلجين اللاهوتيين يعلن ان ما سبقه وما يعاصره «خارج» على القانون، الى حد يصبح الخروج هو القاعدة الثابتة الوحيدة، أما المنظومة الاخلاقية التي سرت لفترة محددة، في مجتمع محدد، انتقالي، عابر، فتُعلَن بمثابة جوهر خالد.

ان ثنائية الجاهلي ـ المسلم تشكل، من الوجهة الاخلاقية، لحمة وسدى المنظومة الاخلاقية لكل المنظّرين الاسلاميين المعاصرين: المودودي[26]، سيد قطب[27]، الصدر[28]، الشيرازي[29]، المدرسي[30]، راشد الغنوشي والجورشي[31]

ان مُثُل العدالة، والحرية، والمساواة، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وروح الاخاء والتعاضد، وتحرير الذات من عبودية الغرائز والشهوات.. الخ، تطرح جميعاً هي وغيرها من المفاهيم، على انها بعض من روح الاخلاق في الاسلام، رغم ان جميع المنظرين يعرفون، بهذا الشكل أو ذاك، ان هذه المفاهيم المجردة بحاجة الى تحديدات كيما يتعين مضمونها، وان صراعاً على مضامين هذه المثل جرى ويجري وسوف يجري. وانه لا يوجد عدل مجرد، وحرية مجردة، واخاء مجرد، ومساواة مجردة.. الخ ومن جديد، نواجه في الفكرة عن ثنائية الجاهلية/ الاسلام، النظرة الورائية، الماضوية، الحنين الى ايام ذهبية خوالي، الى استعادة الماضي، والاستعانة به على الغاء تناقضات الحاضر. فالغاء المجتمع الراهن كله يجري، في الخيال، بالعودة الى مجتمع سابق، بعد تجريد هذا الاخير، في الخيال ايضاً، من كل تناقضاته، الى حد ان التقدم يغدو قدماً أو تقادماً، ويصبح احسن طريقة للمضي الى امام هي التقهقر الى وراء[32]، انها ماضوية تميز طبقات اجتماعية محددة في ظرف محدد، نعني بذلك، في حدود الحقبة المعاصرة من تاريخنا (وعلى الاخص من اربعينات الى سبعينات هذا القرن)، طبقة ملاك الارض الاقطاعيين وشبه الاقطاعيين والتجار التقليديين الذين عارضوا التحولات البرجوازية، من جهة، والفئات الوسيطة المخلوعة، المأزومة، التي سحقها هذا التطور في مجرى سيره اللاحق.

ليست هذه الماضوية إلا تعبير عن اغترابها. انه تغريب الوعي، رؤية مقلوبة، وعي ملتفت الى الوراء.

ان كل «مساوىء» التاريخ، هي، بنظر الناطقين الايديولوجيين باسم الحركات الاسلامية، هي انحرافات طارئة عن الثوابت، فهي «اصيلة» والانحراف

«دخيل». بل ان الاصالة لا تُحصر، عند البعض، بالمسلمين، بل يقال انها اصالة في عمَوم «النفس البشرية» والانحراف «دخيل» على النفس البشرية.

لكن هذا الدخيل قد احتل مواقع مكينة وبات يتعين طرده. فالسلوك اللااخلاقي، من وجهة نظر اللاهوت، يعود، على مستوى الفرد، الى ان افكار الانسان (الفرد المجرد) عن نفسه وعن حياته، تأتي من تشبعه بمفاهيم ومبادىء خاطئة. (ممن؟ من انسان مجرد آخر!) ان اساس السلوك اللااخلاقي حسب هذه النظرة هو انتشار مفاهيم معينة، وليس علاقات معينة. وعليه فان كل سحر الحلول يكمن في «تغيير سلوك الانسان» وهذا يتم بتغيير «مفهوم اللذة والمنفعة عنده»(٣٣)، كما لو ان تغيير الاشياء والعلاقات يتم فقط بتغيير المفاهيم عنها، لا تغييرها هي، أو كما لو ان بالوسع تغيير الانسان دون تغيير علاقاته الاجتماعية.

وينقل المنظّرون الاسلاميون الصراع الاخلاقي بين الاخلاق المثلى واللااخلاق، أو بين الروح والمادة في تعبير آخر، أو الروحانية والمادية في صيغة اخرى، ينقلون ذلك الى الصعيد الدولي ليروا من موشوره الى النظامين العالميين، الاشتراكي والرأسمالي. الغرب [= الرأسمالية] يهمل «القيم المعنوية»، الاخلاق، والشرق [الاشتراكية] ينكر الروح الفردية. انها، بتعبيرهم، حضارة مادية تركض وراء اشباع «الغرائز»، دون ان يكلف احد منهم نفسه عناء تحديد ماهية الغرائز، وسبل اشباعها، أو تحديد جوهر الروحانية الشرقية الطاهرة، والمادية الغربية المرذولة.

لقد اغفلنا في هذا العرض ايراد مقتبسات كثيرة من المنظرين الاسلاميين المعاصرين، فهم متماثلون في هذه القضية، رغم وجود اختلافات طفيفة في لغة التعبير، لا تنطوي على تباينات جوهرية.

فالكل ينادي بـ: اولوية الاخلاق. والكل ينادي بالاخلاق المطلقة. والكل يرى فيها جوهراً ثابتاً، كلاًّ روحانياً. والجميع يرى ان الدولة الاسلامية، ممثلة السيادة، أو الحرية الكلية، مخولة بفرض هذه المنظومة. وان الانفصال بين هاتين

الـذاتين الكليتين، السيادة والاخـلاق، هو اس البـلاء، وشـر الشـرور. أي ان المخرج، باختصار، يكون بالانتقال من الاسلام كدين للدولة الى الاسلام كدولة دينية، أي اقامة دولة ثيوقراطية تسبغ على حكم طبقة معينة طابعاً مقدساً غير قابل للمس.

هنـاك، بعـد تحـديد التشابهات، فروق يجدر الانتباه اليها، نعني بذلك المضـامين الملمـوسـة التي تسنـد الى المفاهيم الاخلاقية، فتحصرها حيناً في الملبس (السفـور مثـلاً)، والعـلاقـات بين الـرجـل والمرأة (الجنس)، والمأكل والمشرب (تحريم أكل لحم الخنزير، تحريم الخمور)، أو توسعها حيناً لتشمل مظاهر اجتماعية اوسع في سلوك الافراد والجماعات، أو لتشمل الحياة السياسية والاقتصادية كما ان الابتعاد عن الاخلاق المطلقة، أو الكليات المقدسة يُعزى تارة الى «استخـدام العقـل» والى المؤثـرات الفكـرية الغـربية، وهذا ما يميز معظم السلفيين المنغلقين تقريباً (المودودي، سيد قطب، الشيرازي). ويعزى ذلك تارة اخـرى الى عدم اعـادة صياغـة الانجازات الفكرية الغربية بما يتوافق وحاجات مجتمعاتنا. وهذا يميز بعض المجددين، الذين يحملون بذوراً عقلانية في هذا الشأن (الجورشي والنيفر- تونس - والى حد ما المدرّسي - العراق - رغم تقلباته الكثيرة).

ورغم النقـد الموجه الى البنية المنطقية المثالية، التبسيطية، الدوغمائية، لهـذا الفهم المعين للاخـلاق، فان ذلـك لا يعني اغفال الوظائف الايديولوجية المتعددة التي تلعبها في الميدان السياسي العملي.

اذ يمكن ان تشكل هذه اداة سلفية، منغلقة، لمعارضة أي تحدٍ برجوازي (= القضاء على العلاقات الاقطاعية) أو ان تشكّل اداة احتجاج على التبعية (النهب الامبـريالي) أو تعبيراً عن السخط على مظاهر ازمة الرأسمالية التابعة، وبخاصة مظاهـرهـا الصـارخـة: النزعة الاستهلاكية الترفية البرجوازية، استشراء الجريمة والبغـاء.. الـخ. بل انها تشكل، لدى فئات محددة، شكلاً من اشكال حماية

الذات، ازاء النتائج الوخيمة لزحف العلاقات الرأسمالية التي تحطم قطاعات من الفئات الوسيطة، بدعّة حياتها، وهناءتها التقليدية.

واذا كان الكثير من المنظرين اللاهوتيين يصوغون هذه المنظومة في اطار معاد للماركسية، ويجعلون هذه السمة، مشتركة، عامة، بل طاغية، فان ذلك لا يمكن ان يدفعنا الى اغفال حقيقة القيم الاخلاقية الاسلامية، كما تطرح في الظرف الراهن، تتجلى في ميدان الصراع السياسي والاقتصادي والاجتماعي باشكال متناقضة لا تسنح لنا ان نلصق بها دوراً تقدمياً، أو رجعياً مسبقاً.

بيد ان نقد الفهم المثالي لهذه الاخلاق، شرط ضروري لتطوير الطاقة الوطنية، أو الديمقراطية، الكامنة في استخدامها المعين ضد التبعية، وضد ازمة الرأسمالية التابعة، أو بعض تجلياتها، وإلاّ فقدت هذه المنظومة الاخلاقية ممكناتها هذه، وتحولت الى رافد يصب في المشروع الثيوقراطي اياه: الدولة الدينية كمخرج تاريخي، وهمي، من الازمة، بدلاً من ان يكون المخرج هو فهم التبعية، والرأسمالية كعلاقات فعلية، لا كأفكار محضة، وتحطيم هذه العلاقات بنظرة صاحية الى ماهيتها.

• ان الحديث عن الطاقة الكامنة لا يعني ان هذه الطاقة ماثلة في المنظومة الاخلاقية في ذاتها، بما هي عليه، أي بما هي مفاهيم، وقيم.. الخ، بل في الدور العملي الذي تضطلع به الفئات الاجتماعية التي تنشط تحت راية هذه المفاهيم والقيم.

د ـ الاقتصاد (صراع الحرية والاخلاق):

يؤكد المنظرون الاسلاميون ان للاسلام نظاماً اقتصادياً، أو ان هناك «اقتصاداً اسلامياً» خالصاً، بصرف النظر عما اذا كان لهؤلاء المنظرين بعض من معارف اقتصادية أم لا.

الاقتصاد الاسلامي في نظرهم هو جملة الضوابط الاخلاقية - الاقتصادية، في الاباحة والمنع، والتي كانت انعكاساً لمجتمع الجزيرة في طوره شبه البدائي ذلك. ونعني بها الضوابط المتعلقة بالعدل في الميزان، واباحة البيع والشراء، وتحريم الربا، والمشاركة في الماء والكلأ، ولعن كانزي الذهب والفضة، وتوزيع غنائم الحرب، وريع الاراضي المفتوحة، واعانة المساكين وذوي القربى واليتامى، وسبل توزيع الخمس، والكفارات، والنذور، وما الى ذلك.

وتوضع هذه الاباحات والتقييدات الناشئة عن مجتمع ما قبل رأسمالي، ضعيف التطور بل بدائي، كمسلمات نهائية بالمطلق، صالحة لكل زمان ومكان، بما في ذلك صلاحيتها للمجتمع البرجوازي بآلياته الجديدة، المعقدة.

ان اطلاقية هذه الضوابط، لا تمنع المفكرين الاسلاميين من استخلاص استنتاجات اصلاحية متعارضة، يكتسب كل واحد منها طابع القدسية، لهذا الاصلاح المعين كما لنقيضه، مادام يقوم على قاعدة اسلامية، مع ملاحظة ان كل اصلاح يعلن الاصلاح المضاد زندقة أو هرطقة.

ونجد اهم الطروحات الاقتصادية الاسلامية المعاصرة في المؤلفات التالية:

١ - «اقتصادنا» و«البنك اللاربوي في الاسلام» للسيد الصدر (اضافة الى كراريسه الاقتصادية الاخرى).

٢ - «الاسلام ثورة اقتصادية» - السيد المدرسي.

٣ - «الفقه/الاقتصاد» - آية الله الشيرازي.

٤ - «المدخل الى النظرية الاقتصادية في المنهج الاسلامي» - احمد النجار.

٥ - الافكار الاقتصادية للغنوشي (السلفي) والجورشي - والنيفر - تونس.

٦ - المواقف الاقتصادية لسيد قطب، في: «الاسلام والرأسمالية». و«تفسير آيات الربا» (رغم تناقض مواقفه قبل وبعد ثورة يوليو).

٧ - «الاقتصاد الاسلامي» - انور الجندي، الخ.

٨ ـ الافكار الاقتصادية للسيد ابو الاعلى المودودي.

ان دراسة هذه الطروحات وغيرها، يمكن ان تقدم صورة واضحة عن اهم سمات ما يدعى اليوم بالاقتصاد الاسلامي المعاصر. ويمكن ايجاز الصورة في الآتي:

١ ـ ابتـداء يعتبـر «الاقتصـاد الاسـلامي» نفسه حلاً وسطاً بين الرأسمالية والاشتراكية، فالرأسمالية تقوم على الملكية الفردية (هذا المفهوم ناقص: ماذا نقول عن الشركات المساهمة والمؤسسات الاقتصادية الحكومية في البلدان الرأسمالية، والعيب فيه انه «نظام مادي خالص» يأخذ الانسان منفصلاً عن مبدئه وآخرته «أما الاشتـراكية» فانهـا تقضي على «حـريات الافراد». وذلك «على خلاف الطبيعة الانسانية العامة»[٣٤].

ان ألنقد الذي يوجهه دعاة الاقتصاد الاسلامي الى العلاقات الرأسمالية يقوم على ملاحـظات عامـة، مستعـارة من الادب الاشتراكي، بشكل مجزأ، يفقدها المضمون العلمي. ويحولها الى صرخات احتجاج اخلاقية. كما ان النقد الذي يوجه الى الاشتراكية، أو الى الاقتصاد السياسي الماركسي كمنظومة نظرية، يستمد اسلحته من ترسانة الادب البرجوازي المدافع عن حرية المبادرة الفردية، وحرية التملك، وضـرورة الـرأسمـال والرأسمالي ـ اداة الانتاج وذات (agent) الانتاج ـ للتطور بعامة.

ان المدرسي، مثلاً، يرفض ملكية الدولة (تساوي عنده الاشتراكية) ويرفض الملكية الخاصة[٣٥]. ويطلق الشيرازي سهام نقده على الرأسمالية المنحرفة انحرافاً «طفيفاً عن الاخلاق»[٣٥] ويكيل اللعنات للاشتراكية والشيوعية باعتبارهما «رأسمالية حكومية» تنزع عن الناس فرديتهم، متناغماً في هذا مع هجوم ابو الاعلى المودودي على اشتراكية بوتو البرجوازية (اصلاح زراعي برجوازي + بضع تأميمات لتوسيع قطاع الدولة الرأسمالي)[٣٦].

ولا يشذ النجار، وكيل السلفية الوهابية، عن هذه القاعدة «ان الاشتراكية والليبرالية الرأسمالية كلاهما قائم على اسس مادية. . . وهي تختار بين اطلاق النوازع الفردية دون قيد ولا حد (في الليبرالية الرأسمالية) أو القضاء على هذه النوازع ومقاومتها بالغاء الملكية الفردية (في الاشتراكية)»[38]

ولا يشذ انور الجندي في «اقتصاده الاسلامي» عن هذه القاعدة[39].

٢ ـ ان جميع التيارات تعترف بالملكية الخاصة، والثروة، بشكلها الرأسمالي والاقطاعي (بقايا علاقات المحاصصة).

ويتميز الشيرازي بانه الوحيد، الذي يدافع عن العلاقات العبودية (امتلاك العبيد والاماء) انطلاقاً (!) من اعترافه بحرية الانسان في التملك، التي تنقلب، هنا، الى نقيضها: خضوع الانسان لملكية آخر، أي استلابه الانساني التام.

ويرى الجميع ان الملكية الخاصة في ذاتها، لا تنطوي على أي «سوء» أو «تناقض»، وان العيب كله يكمن في التوزيع. والتوزيع عندهم منفصل تماماً عن الانتاج، فهو، في عرفهم، فعل ارادي يقرره الناس (الحرية) ويمكن ان تردعه القوة الحافظة للتوازن (الحرية الكلية = السيادة = الدولة) في اطار المنظومة الاخلاقية.

ان السيطرة على الناس، في ظل علاقات ملكية معينة، وافقارهم، انما يتم في علاقات مباشرة بين الناس انفسهم، حسب رأي هؤلاء الفقهاء، وهم لا يرون فيها علاقة بين البشر بتوسط الاشياء.

انهم لا يرون قط ان السيطرة على الاشياء (الارض، وسائل الانتاج بعامة، وسائل المعيشة بعامة) هي اساس السيطرة على البشر.

ولما كانوا يفصلون الثروة عن علاقات الملكية، أو بتعبير افضل عن شكلها الاجتماعي، ويفصلون اسلوب التوزيع عن اسلوب الإنتاج، ولا يرون ايما صلة داخلية بين الاثنين (الصلة بين ملكية وسائل ومواضيع العمل وبين توزيع نتائج وثمار هذا العمل) ولما كانوا علاوة على ذلك لا يرون ان التوزيع بوصفه توزيعاً

لمنتجات العمل هو نتيجة لتوزيع سابق وهو توزيع وسائل الانتاج (ملكيتها)، فانهم ينقلون كامل العلاقات الاقتصادية من ميدان الانتاج المادي، الى ميدان الاخلاق. فلتعش الملكية الخاصة، وليسقط التوزيع الجائر!

وعليه تراهم يعتقدون ان الاقتصاد الاسلامي سيتحقق بدمج الحرية الفردية (هنا: حرية التملك) بالاخلاق، أي بوحدتهما، مادامت كل الازمات ناجمة عن تضادهما، تصارعهما، تناقضهما، بل ان هذا الصراع بين الحرية، والاخلاق يُرى بمثابة انفصال بين ذاتين مستقلتين، وان وحدتهما تقوم بجمعهما جمعاً حسابياً بسيطاً. وبالطبع فان الدولة الاسلامية تقوم هنا بدور حارس اخلاق، مادامت تجسد وحدة الحرية الكلية (السيادة) والاخلاق (الخير المطلق). على هذا الاساس تناط بالدولة مهمة وحيدة واحدة هي تعديل آلية التوزيع (توزيع نتاج العمل، وليس توزيع شروط العمل) من خلال اعادة توزيع الدخل: الاعانات، الخ، السارية في العالم الرأسمالي، سوى انها تعتمد، هنا، باسماء اسلامية: الزكاة، الصدقة، الخ. لذلك قلنا ان الاخلاق الكلية هي نقطة البدء والمنتهى.

٣ ـ ان المنظرين الاسلاميين الذين ادلوا بدلوهم في ميدان الاقتصاد السياسي، يفتقرون، بوجه عام، الى المعارف الاقتصادية الضرورية، ولا يرون ايما فرق بين انماط انتاج متباينة أي لا يرون بين انماط العبودية والاقطاع والرأسمالية، بوصفها ثلاثة اشكال متباينة لاستلاب الانسان، واستلاب الارض واستلاب العمل (Entfremdung. alienation) كما لا يتصورون، بسبب جهل أو عدم اطلاع على تاريخ المجتمعات الغابرة، ان الملكية الخاصة لم تكن قط حالة طبيعية تنطلق من «غريزة التملك» حسب تعبير الصدر، والشيرازي، والجندي وآخرين.

بل انهم لا يرون التناقض الصارخ في شعار «غريزة التملك» التي يفترض انها غريزة كونية، لدى البشر جميعاً، مادام للغريزة اساس بايولوجي، والتي لا تجد اشباعاً بل بالاحرى تواجه حرماناً شبه شامل. ان «غريزة التملك»، من شأنها، رغم

سذاجتها، ان تقنع المرء (شكلياً) بظهور الملكية، ولكنها، حتى على هذا المستوى، لا يمكن ان تقدم ادنى تعليل، لا لتفاوت الملكية، ولا لانعدامها.

نضيف الى ذلك ان معظم الايديولوجيين الاسلاميين، ان لم يكن جميعهم، لم يدرسوا البضاعة، النقد ووظائفه، نشوء الرأسمال، عوامل انحلال انماط الانتاج السابقة، وعوامل تطور الانماط الجديدة، الخ، أي لم يدرسوا مادة الاقتصاد السياسي.

ولا ريب في ان دراسة متمعنة للاقتصاد السياسي يمكن ان تعين البعض منهم (اللاسلفيين مثلاً) على تجاوز الضعف الذي يعاني منه «فكرهم» الاقتصادي، وبخاصة نقاد الملكية الخاصة الرأسمالية من ممثلي الفئات الوسيطة، أو الساعين، مثل النيفر (تونس) الى صياغة «برنامج اجتماعي اسلامي» بدل الصداح بالايمانية الغامضة، الصوفية، الخالصة، التي تقود الى الخضوع، (انظر مقابلة، النفير، القائد البارز، المنشق عن «حركة الاتجاه الاسلامي» التونسية في:

(Middle east Report, July - August 1988/No. 153,P. 24 - 25.

٤ ـ ان فهم النشاط الاقتصادي، لا كنشاط موضوعي، بل كنشاط ذاتي صرف يحمل ممكنات الانفصال أو الاتصال بالنظم الاخلاقية، وبتر الصلة بين الرأسمالية كنمط انتاج وبين شرورها الاجتماعية، وازاحة هذه الشرور من ميدان الانتاج ونقلها الى ميدان الاخلاق، ان ذلك كله يضفي على التصورات الاقتصادية الاسلامية المعاصرة طابعاً طوباوياً. انها تقدم حلولاً «وسطاً» بين الرأسمالية والاشتراكية، انها مخططات اصلاح مجردة من تناقضات الواقع ومؤسسة على جهل بقوانين التطور الاجتماعي، وهي بالتالي اشبه بعقاقير زائفة، فالمصلحون اللاهوتيون لا يرون من المجتمع إلا الظاهرات الخارجية، ظاهرات تفاوت الثروة الفاحش، اما اسبابها الجوهرية فلا.

«ان وهم رجل الدين كونه يعتقد انه يعثر على نظام اجتماعي اكثر معقولية، وان هذا النظام يمكن ان يُستعار من الماضي، دون اعتبار لحاجات حقيقية قائمة

في زمان معين، ومكان معين، وطبقات اجتماعية معينة»[40].

ان هذه الحلول الوسط تبدأ من منطلق الحفاظ على حرية الملكية الخاصة، في كل اشكالها الاجتماعية، وفرض قيود اخلاقية لتحسين توزيع الثروة، وتمر باقرار نوعين من الملكية الخاصة والعامة (هنا: ملكية الدولة) ومنع تجاوزات الملكية الخاصة بالردع الاخلاقي ايضاً، وتنتهي بالدعوة لاقامة تعاونيات عامة (المدرسي) مع اعطاء دور للدولة في تملك المرافق التي تمس المصلحة العامة، أو بتعبير آخر احترام الحرية الاقتصادية الفردية، من جهة، ودمجها بالاخلاق، من جهة اخرى، كيما تصبح اسلامية!

لعل الاستثناء الوحيد هو تيار الجورشي الذي يرى ان «الاسلام لم يأخذ موقفاً محدداً من الملكية، وان هذه «ليست عقيدة، بل مسألة تتحدد حسب المصلحة». ويرى ان «الملكية الفردية.. تطورت حتى اصبحت نقمة على المجتمع» وبالتالي فان أي «عدل لا معنى له بدون تغيير علاقات الانتاج» و«الاسلام يعطي الاولوية للجماعة ومصلحتها» وان «الملكية الجماعية افضل اسلوب» («الحرية الاسلامية في تونس» الهرماسي).

عند هذا الحدّ نلاحظ وجود عنصرين، جانبين، في كل التفكير الاقتصادي الاسلامي المعاصر. من ناحية الموقف من الملكية، هذا التعبير الحقوقي من علاقات الانتاج.

العنصر الاول هو عنصر ملكية الجماعة، أو ملكية الدولة، باعتبارها ممثل أي «معشر» طبقي (تعبير «معشر» مستعار من الباحث العلوي).

العنصر الثاني هو عنصر الملكية الخاصة، ملكية الافراد، اقطاعيين كانوا أم رأسماليين، أو حتى ملاك عبيد.

الاول يُستخلص من مصلحة الجماعة. والثاني يُستخلص من مصلحة الفرد.

وغالباً ما يُجمع الاثنان جمعاً آلياً، بحيث ان الحجج المقدمة للبرهان على الاول، تنفي الحجج المقدمة للبرهان على الثاني، دون ان يعبأ الجامع بين الاثبات والنفي، في العلاقة الواحدة، والجهة الواحدة، والزمان الواحد، بدمار منطق الوحدة التي يشيدها.

ان وجود هذين العنصرين راجع الى عملية نقل تاريخية ـ آلية، حرفية، ان جاز التعبير. وهما، بهذا الواقع، برهان جديد على طغيان النقل، أو ما يسميه ادونيس: الاتباع.

ان عنصر ملكية الدولة «ممثلة الجماعة» يستمد جذوره من عصر صدر الاسلام، في مجتمع الجزيرة، وبالذات من وجود بقايا علاقات مشاعية: المراعي العامة، مصادر المياه، في ذلك المجتمع.

وقد تعزز هذا العنصر في عهود الاقطاع الشرقي، بفعل سمته المميزة: غياب الملكية الخاصة للارض، دور الدولة في تنظيم الري المركزي، هيمنتها على جل الفائض المتولد في الزراعة (الخراج).

بيد ان النفي الخالص للملكية الخاصة الذي يقول به بعض الباحثين لا يصمد امام الوقائع التاريخية. نعني بذلك بروز الملكية الخاصة في المجتمعات العربية ـ الاسلامية الغابرة، على الاقل في شكل رأسمال تجاري، وانعكاس هذا الواقع في النصوص الاسلامية الاولى، أي اباحة التجارة، والبيع والشراء، الخ، التي تنطلق بداهة، من وجود الرأسمال التجاري بصورة قيم تبادلية مكرسة للنمو، سيّان إنْ كانت بشكل سلع ملموسة، أم بشكل سلعة السلع: النقد، مغفلين بالطبع الملكية الخاصة للعبيد، والملكية الخاصة للمنتجين الصغار من الحرفيين، اضافة الى بروز شكل من الملكية الخاصة للارض خارج اطار ملكية الدولة.

ان العنصر الاول يُتخذ الآن اساساً لنوع من تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، فيما يُتخذ العنصر الثاني الآن ايضاً اساساً لتوسيع العلاقات الرأسمالية الجديدة، والدفاع عنها، رغم اننا نعيش حقبة تلعب الدولة فيها، ببلدانا، دور

حامل ضروري للعلاقات الرأسمالية، بصورة رأسمالية دولة، أي رأسمال جماعي.
ان عنصر الملكية الخاصة (الفردية)، في الفكر الاسلامي، يسوغ مباشرة العلاقات الرأسمالية الخاصة، ويشكل دفاعاً صريحاً عنها، بصرف النظر عن الاوهام الايديولوجية التي تتلبس حاملها.

أما عنصر الملكية «العامة»، فانه ينطوي على اتجاهات متعارضة، ولا يمكن القفز سريعاً الى اعتبار هذه النزعة نقيضاً للنزعة الاولى، لمجرد ان هناك تضاداً منطقياً بين الاثنين وتضاداً في منطلقات الاثنين: مصلحة الجماعة بإزاء مصلحة الفرد.

ان عنصر الملكية العامة، أو ملكية الجماعة، أو ملكية الدولة (وهذه المرادفات الثلاث ليست اطناباً اسلوبياً بل تعبيراً عن تطابق هذه المفاهيم كلها عند اغلب المفكرين الاسلاميين) يتضمن، لا من حيث كونه مفهوماً منطقياً، بل من حيث المحتوى الفعلي لهذا المفهوم، استمراراً للعنصر الآخر، من جهة، وانقطاعاً ممكناً، من جهة اخرى، أو بتعبير آخر ينطوي على استمرار بالفعل وانقطاع بالقوة.

ليس هذا لعباً بالكلمات، بل تثبيتاً لواقع حال.

ان الدولة في بلداننا، وفي الحقبة الراهنة، تلعب، كما اشرنا من قبل، دور حامل للعلاقات الرأسمالية.

وان اسناد الايديولوجي اللاهوتي لدور الدولة الراهنة التي هي نتاج العلاقات الرأسمالية، يعني اسناداً لا واعياً لهذه العلاقات رغم ان هذا الايديولوجي لا يرى التماثل في الجوهر من جراء التباين في العرض. ان ظهور ماهية الرأسمالية في تجليات متنوعة يجعل اللاهوتي يعتقد ان تباين التجليات يضعه ازاء ماهيات متباينة.

لذلك تراه يعتقد حين يطرح مخططات اصلاحية تدعم دور الدولة في الحياة الاقتصادية. أو يصوغ برنامجاً لاشاعة التعاونيات، انه بهذه المظاهر الخارجية ينفي المضامين الداخلية، مثلما ينفي «الربا» بتغيير مظهره اللغوي الى «مرابحة».

علاوة على ذلك فان مثل هذا الدور للدولة ليس بحاجة الى اسناد نظري من اللاهوت، فهو اتجاه موضوعي. وكل ما فعله اللاهوتي انه اعترف بواقع حال قائم، واضفى عليه طابعاً مقدساً.

من جهة ثانية تحمل بعض الاجتهادات الداعية «للملكية الجماعة» بذور عداء للملكية الرأسمالية بشكل ملكية فردية (خاصة) (مثال: تونس، ومثال المدرسي - العراق - بحدود معينة).

ان الاتجاه التونسي يتحدث عن ضرورة تغيير «علاقات الانتاج». وهذا تطور فكري في الاتجاه الصحيح، لكنه مجرد خطوة، اذ مايزال محملاً باوهام السلفيين، ونعني تحديداً نزعة الشجب الاخلاقي [تحول الملكية الخاصة الى «نقمة»]، وغموض مفهوم الملكية الجماعية الذي نجده في رفض دعاة هذا التيار لـ «ملكية الدولة» التي يذكرونها واعينهم على رأسمالية الدولة «الاشتراكية» - الدستورية، البرجوازية، التابعة، المقدسة، هذه الحاضنة لتفريخ وتفقيس الرأسمالية، دون ان يقرنوا هذا الرفض بأي تعيين آخر.

ان المضمون الفعلي لشعار «الملكية العامة» يتحدد، عموماً، بالطابع الاجتماعي - الطبقي لممثليه الفكريين، يتحدد بمصالحهم الدنيوية، آمالهم، واوهامهم.

والمنادون بهذا الشعار، كما نرى، هم من فئات وسيطة مخلوعة أو مأزومة، أو من ممثلي هذه الفئات.

ان لهذه النزعة محدوديتها الاكيدة، وهي بذور ليس إلا. وان تطورها ضرورة حياتية للتيارات الاسلامية التي تمثل صغار المنتجين المخلوعين، وتعبر عن هواجسهم واحتجاجاتهم على الرأسمالية التابعة، المأزومة. ونقصد ان تطور تيار ديمقراطية عقلاني في مضمونه الاجتماعي والسياسي، وديني في شكله، هو ضرورة حياتية للتيار الاسلامي.

ولعل نموذج لاهوت التحرر في امريكا اللاتينية، خير مثال. فلقد حقق هذا التيار عملية طرد اللاهوت التقليدي من حقل الاقتصاد السياسي وتبني المادية التاريخية، باعتبارها اداة تحليل عملية لفهم الواقع الاجتماعي والاسهام في حل تناقضاته[11]. وليس من الحصافة في شيء القول ان تبلور تيار ديمقراطي ديني - عقلاني، حينما تحتم الظروف نشوء حركة دينية - سياسية، امر لن يقع غداً. فمثل هذا التطور عملية طويلة، متعرجة، مضنية، ولربما كان من اهم شروطها النفوذ الوطيد للطبقة العاملة وحزبها، فكرياً وسياسياً، في المجتمع المعني. ذلك ان تحولاً كهذا لن يكون عفوياً البتة.

٥ - ان الطابع اللاتاريخي، السكوني، الدوغماتي للطروحات الاقتصادية الاسلامية الراهنة، هو ثمرة عزلة عن العالم الحقيقي الراهن، بل حتى السابق، في حدود معينة.

ان اللاهوتي لا يرى غير مُثُله الاسلامية الاقتصادية. تحريم الربا، تحريم السرقة، شجب الغش في الكيل، الخُمس، الزكاة، الخراج، العشور، الخ.

وهو يعتقد انها خاصية اسلامية صرفاً. لكن أي معاينة لتاريخ المجتمعات التي سبقت الاسلام، وكانت وثنية تماماً، عرفت كثرة من الضوابط والاباحات والتقييدات التي يحتفي المنظر الاسلامي باسلاميتها.

فشجب الربا، والدعوة لتحريمه، انطلقت من اثينا الاغريقية، الوثنية، قبل ما يزيد على ٩ قرون من ظهور الاسلام، على سبيل المثال.

وبالرجوع الى تاريخ حضارات غابرة «نجد ان ضريبة العُشر كانت سائدة. . . لدى الصينيين والبابليين، والعبرانيين والمصريين واليونانيين والفرس والرومان» أي لدى شعوب تؤمن بالاساطير والخرافات والاوثان! وكانت هذه الضرائب «تُفرض إما من رجال الكهنوت أو الحكام. . . وكانت اكثر اغراضها لمساعدة المؤسسات الدينية» و«كذلك ذوي الحاجة من الفقراء من ايتام وارامل. .»[12]. وفي الدولة الرومانية كانت الضرائب تضم «ضريبة الارض

والغلال». (ما يعادل الخراج الاسلامي) «وكان يؤخذ من مخازن القرى كميات من الغلال من اجل الاغراض الخيرية»[6]. أما الفرس، قبل الاسلام «فقبل التحدث عن ضريبة العُشر التي كانت تجبيها الدولة . . . لا بد من التحدث عن ضريبة العُشر التي كان يجبيها رجال الدين. . ومواردهم الغزيرة».

ويمكن الاسترسال في تفاصيل «النظم الاقتصادية» المتعلقة بتحريم الربا، ويعشور الارض، وتكريس قسم من المنتوج الفائض لمساعدة العاجزين في هذه المجتمعات، ولن نجد في كل الاحوال سوى ان معظم أو كل ما ينادي به المفكرون الاسلاميون اليوم على انه خير، ما كان قائماً في الماضي الاسلامي، وحده دون سواه، انما كان قائماً في كل المجتمعات المتماثلة من حيث درجة تطورها الاقتصادي، بصرف النظر عن وجود اديان توحيدية، أو وثنية، أو عن وجود اساطير أم لا، بوجود مرسلين أو غيابهم التام.

ان هذه الضوابط والاباحات والتقييدات قد نشأت عن علاقات اجتماعية معينة لم تعد قائمة.

واذا كان المنظر اللاهوتي المعاصر يتباهى بان لديه حلولاً انسانية لمساعدة المحتاجين، واقامة توازن اجتماعي عن طريق الزكاة، فان المؤسسات المعاصرة لاعانة العاطلين، أي الضمان الاجتماعي، في العالم الرأسمالي تتجاوزه بكثير، أما تشريعات وتطبيقات ضمان حق العمل، بل محاسبة العاطلين، في العالم الاشتراكي، فتتجاوزه اكثر بكثير.

اخيراً ان التناقضات الاجتماعية ـ الاقتصادية لا تُحل بالاحسان الاجتماعي، حيثما تصوغ بعض القوى الاسلامية برنامجاً مضمَّخاً بالرأفة. أما حيثما لا تصوغ القوى الاسلامية أي برنامج اجتماعي، كما يلاحظ د. فؤاد زكريا (الصحوة الاسلامية في ميزان العقل، وايضاً: الواقع والوهم في فكر الحركات الاسلامية) فماذا يمكننا ان ننتظر؟!

ولعل خير تلخيص اخير في معرض الرد على هذه الدوغماتية، ما قاله احد المثقفين الاسـلاميين في تونس، وهـو قول ينـطبق على الـطروحات الاقتصادية الاسلامية، كما ينطبق على جوانب اخرى منها:

«ماضي هذا المجتمع قابل للفهم... لكنه غير قابل للتكرار، وتراثه جزء من بنيته، ولكنه ليس بديلاً عن مستقبله»[44]

الهوامش

1 - K. Marx: Acontribution to the Crttigue of polttical economy, progress, 1978, P. 21.

(٢) «لقد اهتم دارون بتاريخ التكنولوجيا الطليعية، أي تكوّن الاعضاء النباتية والحيوانية التي تقوم بدور ادوات الانتاج في حياة النبات والحيوان. أليس حرياً بنا ان نولي مثل هذا الاهتمام ايضاً الى تاريخ تكوّن الاعضاء المنتجة للانسان الاجتماعي.. هذا الاساس المادي لكل تنظيم اجتماعي. ان التكنولوجيا تكشف عن العلاقة النشيطة للانسان بالطبيعة، والعملية المباشرة لانتاج حياته، وبالتالي للظروف الاجتماعية لعيشه، وما ينجم عنها من تصورات روحية. ان كل تاريخ للدين، اذا ما تجرد عن هذا الأساس المادي، هو- غير انتقادي. وبالطبع فان استخلاص النواة الارضية من التصورات الدينية الضبابية، بواسطة التحليل، اسهل بكثير من ان تُستنتج، على العكس، الاشكال السماوية (Verhlmmeter - أو المقدسة) من العلاقات الفعلية.. والطريقة الاخيرة هي الطريقة الوحيدة، وبالتالي الطريقة العلمية الوحيدة.

K. Marx, Das Kapital, Erster band, Berlin, 1984, S. 393.

(٣) الخلط بين مفهوم «الرأسمال التجاري» ومفهوم «الرأسمال» باتجاه الغاء التمايز بين الاثنين، وازالة المسافة التاريخية بينهما، أي عدم التمييز بين ظهور الرأسمال التجاري في تشكيلات ما قبل رأسمالية، من جهة، ودوره المميز في التشكيلة الرأسمالية، ومساعي استنتاج وجود «رأسمالية» عربية قبل الاسلام أو بعده، من واقع وجود رأسمال تجاري، أي وجود علاقات سلعية - نقدية في ميدان التداول لا الانتاج. - انظر: د. محمود اسماعيل في «سوسيولوجيا الفكر الاسلامي»، دار الثقافة، مصر -.

ان د. اسماعيل لا يستخدم تعبير رأسمالية بل «برجوازية»، ويستنتج وجود «تحول برجوازي» (أي: انتاج برجوازي) من واقع وجود النقد والتجارة، أي من واقع وجود وسائل تداول، ورأسمال يقوم بوظيفة وسيط للتداول لا اكثر. هذا دون ذكر قيامه باعتبار الخراج (ريع اقطاعي) فائض قيمة رأسمالياً، واعتبار العمل العبودي عملاً مأجوراً معاصراً، واعتبار الرأسمالية سابقة للاقطاع.

ويخلط كتاب آخرون مفهوم «الانتاج البضاعي» بمفاهيم اخرى مثل «الانتاج البضاعي الرأسمالي» و«الانتاج البضاعي الصغير» محولين المفهوم الاول (أي الانتاج البضاعي) من

مفهوم يعبر عن علاقة تبادل (انتاج سلع للبيع) الى مفهوم يعبر عن علاقة انتاج (علاقة مالكي العناصر الموضوعية للانتاج - وسائل الانتاج المادية بما في ذلك الارض - بمالكي العناصر الذاتية للانتاج - قوة العمل - أو شكل الدمج، اسلوب، نمط الدمج بين العناصر الموضوعية والعناصر الذاتية)، كما هو الحال عند د. طيب تيزيني، وآخرين.

- انظار مقالنا: «سوسيولوجيا الفكر الاسلامي ومقولات الاقتصاد السياسي الماركسي»، مجلة «النهج»، العدد (١٩) ١٩٨٨ -.

(٤) أليس ملفتاً للنظر ان لا توجد دراسات مستقلة، حتى الآن، عن اراضي الاوقاف (الحبوس، كما تسمى في المغرب العربي) وريع الاقطاع الديني، أو النشاط التجاري - المصرفي للمؤسسات الدينية، والبنوك الاسلامية، أي باختصار اشكال حصول المؤسسات الدينية على اسباب العيش. كما لا توجد دراسات تحدد الطابع الاجتماعي - الطبقي للاحزاب والمنظمات الاسلامية وتعيين التباين فيما بينها على اساس اجتماعي لا على اساس فقهي صرف.

(٥) عن تأثيرات فكر المودودي في تونس ومصر وبلدان اخرى، انظر على سبيل المثال - «خريف الغضب»، محمد حسنين هيكل.

- «الحركة الاسلامية في تونس»، عبد اللطيف الهرماسي.

- «سيد قطب: الخطاب والايديولوجيا»، د. محمد حافظ دياب، دار «الثقافة الجديدة»، ١٩٨٧.

- John L Esposito: Pakistan: Quest for Islamic Identity, in: Islam and Development, syracuse university, 1980.

- David Taylor, The Politics of Islam and Islamization in Pakistan, in: Islam in the Political prccess, Cambridge University, 1983.

(٦) في الذهن عدد من الابحاث المهمة دون شك في هذا الشأن. على سبيل المثال لا الحصر:

- «الفريضة الغائبة» - محمد عمارة، دار «الوحدة»، بيروت، (بلا تاريخ).

- «تيارات الفكر الاسلامي»، محمد عمارة، دار «الوحدة»، بيروت ١٩٨٥.

- من «الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان، النصف الاول من القرن العشرين»، عبدالله حنا، دار «الاهالي» دمشق.

- «سلامة موسى واشكالية النهضة، كمال عبد اللطيف، المركز الثقافي العربي، المغرب. ١٩٨٢، وخصوصاً مقارناته بين فكر الافغاني، البرجوازي الوطني في حقبة النهوض، وفكر سيد قطب، المناهض للبرجوازية الوطنية في طور آخر من حركة صعودها (ثورة يوليو). ان التماثل الاسلامي بين الافغاني وسيد قطب لا يعني قط وجود صلة قرابة اجتماعية طبقية بينهما.

- د. حسن حنفي، مقدمة لكتاب «الحكومة الاسلامية للخميني» - الطبعة الاولى ١٩٧٩.

(٧) تناول الكثير في هذه الظاهرة، بيد ان دراسة ادوار سعيد Covering Islam تبين، من موقع نقد هذه الظاهرة، الى أي حدّ انتشر وباء المناظرة الشكلية، بحيث سار الحديث عن الاسلام بشكل Covering (تعمية، حجب.. الخ) وليس Coverage (تغطية اعلامية = كشف).

- E. W. SAID: Covering Islam, Pantheon Books, New York, 1981.

(٨) ان «نشوء رأس المال ونمط الانتاج الرأسمالي لا يرتكز بالاساس على ازالة الانتاج الاقطاعي فحسب، بل ايضاً على نزع ملكية الفلاحين والحرفيين، وبوجه عام تقويض نمط الانتاج القائم على الملكية الخاصة للمنتج المباشر لشروط انتاجه...» (التشديد من عندنا).

K. Marx: Results of the Immediate process of Production, In: Capital, Vol. Pelican, 1982, P. 1083.

(٩) لا يوجد مبحث خاص عن الحرية لدى المنظرين الاسلاميين، بل توجد اشارات لا تزيد عن اسطر عندهم جميعاً في معرض تناول «الحرية الاقتصادية» أو في معرض الحديث عن القيم الحضارية والانسانية للاسلام بعامة، دون أي تناول للعلاقات الواقعية في التاريخ العربي - الاسلامي. هذا ما نجده على سبيل المثال في عدد من مؤلفات السيد الصدر، الشيرازي، المدرسي وكتابات الجورشي، الغنوشي، وابحاث سيد قطب، المودودي، الجندي، الخ.

(١٠) ثمة اتجاهان عريضان في فهم الحرية:

أ - حرية الارادة، تقرير المصير، انفصال عن العالم الفعلي، حرية «وهمية للروح» - مثالي.

ب - القدرة على السيطرة على الاوضاع والظروف من خلالها فهم عواملها المحركة - مادي.

انظر: «الايديولوجيا الالمانية»، الطبعة العربية، دمشق، ص ٣١٦.
يتجلى الاتجاه الثاني في القول الآتي: لكي نأمر الطبيعة يجب ان نطيعها.

(١١) «النزعات المتدية في الفلسفة العربية - الاسلامية»، د. حسين مروة، «الفارابي»، ١٩٧٩، ص ٥٩٧ - ٦١٥، المجلد الاول.

(١٢) حل مونتسيكيو هذا الاشكال بفكرة «الحدّ المتبادل» أو «نفي السلطة للسلطة» نفي السلطات الثلاث لبعضها البعض. وكان ذلك تعبيراً عن تصارع القوى الثلاث داخل المجتمع الفرنسي في زمانه: الدولة المركزية، الارستقراطية، الطبقة الوسطى (روح الشرائع). وحل هوبز (ليفياثان) هذا الاشكال في ظروف عصره على اساس فكرة «التخلي alien ation» الطوعي لحرية الفرد ازاء المجتمع، لصالح الدولة المركزية ضد الدولة الدينية.
وعبّر هيغل، في ظروف المانيا، عن هذا الوضع، في فكرة ان الدولة هي وحدة الجزئي (غايات الفرد) والكلي (المجتمع) باعتبار الدولة «وجدة في الاختلاف» (فلسفة الروح).

(١٣) نجد هذا التقرير الجازم في طروحات آية الله الشيرازي (كتابه: «الحكم في الاسلام») والمدرسي (كتابه: «الاسلام مواجهة حضارية») وفي كتابات المودودي، والخميني، والغنوشي، وسيد قطب وعشرات من المفكرين الاسلاميين.

(١٤) «المادية والفكر الديني المعاصر»، فالح عبد الجبار، ١٩٨٣، مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ص ٣٧.

(١٥) ثمة شيء مماثل أو مقارب في تاريخ المسيحية الاقطاعية، يشير اليه انغلز في «انتي دوهرنغ» «تقسيم البشر الى... انسانيين... وحيوانيين... ذلك ما لا نجده إلا في المسيحية، التي تملك ايضاً، بصورة منطقية تماماً، قاضياً اعلى يقوم بذلك الفصل، (ص ١١٩) «المسيحية لم تعرف إلا نقطة واحدة يتساوى فيها البشر جميعاً - الا وهي انهم ولدوا جميعاً متساوين في الخطيئة الاولى» ثم «جاء التفريق بين الكهنة والعامة ليضع حداً حتى لهذه المساواة المسيحية البدائية» (ص ١٢) - آنتي دوهرنغ، ترجمة فؤاد ايوب، الطبعة الخامسة، دمشق، ١٩٨١.

(١٦) K. Marx, Grundrisse, Pelican, 1981, P. 331 - 2.

(١٧) K. Marx das Kapital Erster Band, Berlin, 1984, S. 772 - 3.

(١٧ـ أ) الصـدر: «رسـالتنا» مكتبة النجاح، طهران ١٩٨٢، فلسفتنا، دار الكتاب الاسلامي طهران ١٩٨١ انظر ايضاً الهجوم على كتاب: علي عبد الرزاق «الاسلام واصول الحكم» من جانب عدد من المنظمات الاسلامية، كمثال: «الاسلام والخلافة في العصر الحديث»، «نقد» كتاب «الاسلام واصول الحكم» د. محمد ضياء الدين الريس. الدار السعودية للنشر. جدة، ١٩٧٣. بصـدد «حـاكميـة الله» لا البشـر، ودمـج الـدين بالدولة حسبنا الاحالة الى عدد من المراجع: (أ) الصدر ـ «منابع القدرة في الدولة الاسلامية» ـ رقم ١٣٩٩ (ب) «لمحة فقهية عن مشـروع دستـور الجمهـوريـة الاسلامية». قـم ١٣٩٩ هـ (ج) «رسالتنا»، طهران ١٩٨٢ (د) محمد تقي المدرسي «الفقه الاسلامي»، ١٩٨١ (هـ) الشيرازي: «الحكم في الاسلام»، دار القرآن الحكيم، قم (و) الخميني: «الحكومة الاسلامية»، وزارة الارشاد طهران ١٩٨٢ (ز) الخميني: «الجهاد الاكبر» (ح) ابو الاعلى المودودي: «الحكومة الاسلامية»، القاهرة، ١٩٨٠ (ط) سيد قطب: «معالم في الطريق»، القاهرة ١٩٦٤، (ي) سيد قطب: «هذا الدين» (بلا تحديد).

(١٨) انظر نقد بليخانوف لكتاب بانيكوك «الاشتراكية والدين» (في: «مؤلفات فلسفية مختارة»، المجلد الثالث، دار التقدم، الطبعة الانكليزية) وبخـاصة نقده لفكرة بانيكوك القائلة ان «جميع دوافع الانسان الاخلاقية.. كانت تظهر في رداء الدين» حيث يؤكد بليخانوف في المراحل الاولى للتطور الاجتماعي.. لم تكن الاخلاق تتوقف.. على الايمان بالكائنات الخارقة» أي ان «الفضائل» ليست «نابعة» من وجود منظم خارجي (المجلد الاول، ص ٩٥، ٩٦).

وينتقـد بليخانوف ايضاً لوناتشارسكي (الدين والاشتراكية) وتولستوي وديستوفسكي على فكرة الترابط «الازلي بين الدين والاخلاق والوهم السائد بان «نهاية الايمان.. تنذر بنهاية الاخلاق» (ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦).

(١٩) علم افلاطون الناس. انتظار المكافآت في العالم الآخر على اعمالهم الحسنة في الارض وتلقي العقاب على ذنوبهم رغم ان افلاطون لم يكن مرسلاً ولا نبياً. (بليخانوف، المرجع المذكور نفسه، ص ٣٣٩).

(٢٠) في معرض تقريض انغلز لكتاب برونو باور «المسيحية الاولى البدائية» يشير الى الصلة بين الاخـلاق الـرواقية (الفلسفية) والمسيحية، قائلاً «ان الفيلسوف الرواقي سينيكا كان عم المسيحية تقريباً».

K. Marx and F. Engels: on religion, Progress, second Impression. P. 196.

(٢١)* - T. I. Oizeman and A. S. Bogomolov: Principles of the Theary of the Historical process in philosophy, progress, 1986.

A. S. Boglmolov: History of Ancient - Philosophy, Progress 1985.

يكرر الكتابان القصة القديمة: نشوء الفلسفة من الاساطير والملاحم في مرحلة تحلل هذ الاخيرة ابان الانتقال من العبودية البطرياركية (طور متدن) الى العبودية المتطورة، وما رافق ذلك من صراع ضد المذاهب الغيبية بشكلها الاسطوري (الفيدا في الهند، آلهة الاولمب في اليونان، الخ) كما يعرضان ايضاً كيف تأسست نظم اخلاقية في اطار الفلسفة دونما وجود «وحي» أو «ادعاء بوحي». وقد انتقلت عناصر من هذه النظم، مع التيارات المثالية الفلسفية، (مفاهيم الخير والشر، العدل والظلم، الحسنات والسيئات، الخ الى بعض الاديان، وبخاصة المسيحية.

(٢٢) B. G. Kuznetsov: Philosophy of optimism (The «is» and the «ought to be» Progress, 1977, P. 42 - 53).

(٢٣) «الايديولوجيا الالمانية» المصدر نفسه ص ٤٤٥، ٢٤٦، ٤٤٨، ٤٥٤.

(٢٤) البرجماتية. وليام جيمس. القاهرة - نيويورك ١٩٦٥.

(٢٥) هناك عدد من الدراسات المقارنة المهمة عن هاتين الحقبتين تقدم وقائع تؤكد ما نذهب اليه. من ذلك، مثلاً، «اديان العرب في الجاهلية»، لمحمد نعمان، مصر، ١٩٢٣. و«الوثنية في الادب الجاهلي» للدكتور عبد الغني زيتوني، دمشق، ١٩٨٧، وغيرهما. هنا كما في مؤلفات اخرى، نجد العناصر التي استعوبها مجتمع الاسلام من قيم وتقاليد وعلاقات المجتمع السابق عليه.

(٢٦) ابو الاعلى المودودي في: «نحن والحضارة الغربية».

(٢٧) سيد قطب في: «معالم الطريق».

(٢٨) السيد محمد باقر الصدر في: «رسالتنا» و«فلسفتنا».

(٢٩) الشيرازي في: «الفقه، السياسة» و«الفقه الاقتصادي» و«الحكم في الاسلام».

(٣٠) محمد تقي المدرسي في: «الفكر الاسلامي مواجهة حضارية».

(٣١) الغنوشي في: «الفكر الاسلامي بين النظرية والتطبيق» والجورشي في نصوص عديدة. انظر: الحركة الاسلامية في تونس، للهرماسي.

(٣٢) يؤكـد البـاحثـان محمـود امين العالم «دراسات في الاسلام» ود. فؤاد زكريا «الصحوة الاسلامية في ميزان العقل» على فكرة الطابع المزدوج لكلمة تقدم التي تعني القدم والسير قُدُماً في آن، وهذا ينطوي برأيهما على دلالة ابستيمولوجية في الفكر العربي. غير ان ازدواجية القدم والتقدم متتابعة زمناً عند العالم، ومتزامنة عند الدكتور فؤاد زكريا.

(٣٣) «الحركة الاسلامية في تونس»، الهرماسي، ص ١١٠، ١١١.

(٣٤) السيد الصدر، «فلسفتنا»، ١٩٨١، ص ٣٨.

(٣٥) السيد الصدر «فلسفتنا»، ص ٣٢.

(٣٦) المدرسي: «الاسلام ثورة اقتصادية»، وكتابات اخرى.

(٣٧) الشيرازي، الفقه الاقتصاد.. ص ٢٠ و٣٠.

(٣٨) حول موقف ابو الاعلى المودودي من بوتو. انظر:

Islam and Develepment Johnl. Esposito (edit), P. 148 - 152.

(٣٩) المدخل الى النظرية الاقتصادية في المنهج الاسلامي، د. احمد النجار، دار الفكر، ط٢، ١٩٧٤، ص ٥٠. انظر كذلك: انور الجندي: «الاقتصاد الاسلامي» (كرّاس) دار بوسلامة، تونس، ١٩٨٢.

(٤٠) الايديولوجيا الالمانية ص ٤٩٨.

(٤١) انظر - مصطفى التواني: «التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الاسلام» دار النشر للمغرب العربي - تونس، (بلا تاريخ) ص ١٥٣ - ١٥٩ هادي العلوي «لاهوت التحرير»، «الحرية»، العدد ٢٥٥/ ١٩٨٨.

- ميثم الجنابي: «علاقة الدين والسياسة المتبادلة» (نقد مفاهيم) مجلة «النهج»، العدد ١١ السنة ١٩٨٦، ص ٩٤.

(٤٢) زهير الطحان، النظام الاقتصادي الاسلامي بين الرأسمالية والاشتراكية، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٥، ص ٤٤ - ٤٥.

(٤٣) المرجع السابق، ص ٤٨ - ٤٩.

(٤٤) الهرماسي، الحركة الاسلامية في تونس، ص ١٤٢.

نظرة الى عوامل انبعاث
الحركة الدينية الاسلامية عموما

أولاً ـ مدخل عام:

تنـظر الماركسية ـ اللينينية الى الاديان، على انها شكل معين من اشكال الـوعي الاجتمـاعي، الى جانب اشكـال الـوعي الاجتمـاعي الاخـرى: الفن، الفلسفة، العلوم . . . الخ ويتحدد هذا الوعي الاجتماعي، حسب تعبير ماركس، بالوجود الاجتماعي. فهذا الاخيز يقرر الاول، لا العكس، رغم ما بينهما من تفاعل.

وينشأ هذا الشكل المحدد من الوعي (الدين) عند مستوى معين من تطور الانتـاج المادي، ويتعرض لتطورات متصلة في المضمون والشكل بموازاة تطور الانتاج المادي نفسه.

ويتصف هذا الشكل من الوعي الاجتماعي، بكونه انعكاساً مقلوباً، خالياً، للواقع الاحتماعي، منشأه الجهل بقوى الطبيعة العمياء والقوى الاجتماعية الخفية التي تعمـل من وراء ظهـر المنتجين. وان نشوء هذا الشكل واضمحلاله عملية تاريخية مديدة.

ويقسم بليخانوف الوعي الديني الى عناصر ايمانية (نظرة الى العالم، خلقه . . الخ) وعناصر اجتماعية ـ اخلاقية، (بليخانوف للدين ـ المؤلفات الفلسفية المختارة ـ) ومثل هذا التقسيم، العام بالطبع، هام للغاية، ليس فقط في الدراسة النظرية للوعي الديني، بل وفي النشاط العملي ايضاً، ويلعب الدين وظيفة اجتماعية متناقضة في المجتمع الطبقي، فهو من جهة يعبر عن احتجاج الجماهير الشعبية على العالم الواقعي، أو بتعبير ماركس هو زفرة المضطهدين وهم ناجم عن وضع بحاجة الى وهم (نقد فلسفة الحق لهيغل) وهو من جهة ثانية الافيون المخدر، الايديولوجيا الرسمية المهيمنة، للطبقات الاستغلالية المهيمنة، في حقب ما قبل رأسمالية. ويؤلف الوعي الديني الشكل السائد من الوعي الاجتماعي في هذه الحقبة. اذ يفرض اللاهوت هيمنته على اشكال الوعي الاخرى: الفلسفة، العلوم . . الخ، التي تنزع الى الخروج من هذه الهيمنة.

وفي الظروف التاريخية ما قبل الرأسمالية تتخذ حركات الصراع الاجتماعي والسياسي في هذه المجتمعات الطبقية المتناحرة شكل صراع ديني أو مذهبي. ويلعب الوعي الديني هنا وظيفة شكل خارجي للصراعات الاجتماعية.

وفي ظروف الصراع ضد الكولونيالية في منطقتنا، وبالذات في العالم العربي، لعب الاسلام دوراً مزدوجاً، شأنه شأن الاديان الاخرى. فقد اصبح الراية الايديولوجية للصراع الوطني الذي خيض بمواجهة الزحف الكولونيالي على منطقتنا، مثلما لعب دور الراية الايديولوجية للتعاون مع الكولونيالية.

بتعبير آخر ان الايديولوجيا الدينية (بعناصرها الاجتماعية ـ الاخلاقية) لم تكن في ذاتها ثورية، ولا في ذاتها رجعية. فالامر يرجع الى القوى الطبقية الحاملة لهذا الشكل من الوعي (الديني) وتكييفها لمضامينه طبقاً لمصالحها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

والواقع ان عملية تكييف المعتقدات الدينية، مع حاجات البرجوازية الوطنية الصاعدة بدأت فعلاً منذ منتصف القرن الماضي، في اطار ما صار يعرف اليوم

بحركة النهضة.

لذا فان من الخطأ الحديث عن اديان ثورية واديان رجعية، ومن الاصوب والادق الحديث عن تأويلات وطنية أو ديمقراطية للفكر الديني، بموازاة وجود تأويلات رجعية، سلفية، محافظة لهذا الفكر في جوانبه الاجتماعية والاخلاقية، وليس في جوانبه الايمانية، المثالية.

وهناك تمايز لا بد من ابرازه بين المؤسسات الدينية، التي تنظم انتاج واعادة انتاج الفكر اللاهوتي وبين الجماهير الشعبية المؤمنة.

فالمؤسسة الدينية، كمؤسسة انتاج فكري، تخضع للطبقة المهيمنة على الانتاج المادي، من جهة، وتتميز بمصالح مادية مغايرة لمصالح الجماهير الشعبية. وتنخرط المؤسسة الدينية في علاقات الملكية القائمة، بالضرورة، ونجدها (هنا أو هناك) اما مالكاً اقطاعياً (اراضي الاوقاف والحبوس) أو طرفاً منخرطاً في العلاقات الرأسمالية. ان سبل حصول المؤسسة الدينية على اسباب العيش يلعب دوراً كبيراً في تحديد سلوكها السياسي والاجتماعي الاساسي

ثانياً ـ ظروف ما يسمى بـ «الانبعاث الديني».

شهدت فترة السبعينات ظاهرة ما يسمى بـ «الانبعاث الديني» أو «الصحوة الاسلامية»، أي بروز حركات سياسية ـ دينية، بلغت السلطة في ايران، أو تشاركت مع السلطة (السودان، باكستان) أو تلعب دوراً سياسياً معيناً متفاوت السعة (مصر، تونس، الخ).

تتميز هذه الفترة بتسارع التطور الرأسمالي ونشوء رأسمالية الدولة التي تعبر عن حاجة موضوعية للانتقال من الانتاج المجزأ، المبعثر، الى الانتاج الكبير في ظل عجز آليات التراكم عن توفير شروط هذا الانتقال على اساس المشروع

الخاص، في بلداننا التابعة.

وتقود هذا المشروع التحديثي البرجوازية الوطنية، أو ممثلو البرجوازية الصغيرة (مصر، العراق، الجزائر... الخ). أما ايران فقد تميزت بتطور رأسمالية الدولة على يد اقطاع متبرجز.

ويمضي هذا التطور الرأسمالي متصارعاً مع العلاقات الاقطاعية، التي يبدي حاملها الاجتماعي مقاومة ضارية، سلفية في شكلها الايديولوجي للاصلاحات الزراعية (العراق ٥٨، مصر ٥٢، تونس ٦٦، ايران ٦٣، ... الخ).

وهنا ايضاً نجد ان ايران تمايزت بشكل صارخ عن بقية البلدان. فتفكيك العلاقات الاقطاعية هنا جرى على يد دولة اقطاعية. وقد اصطدمت بالمؤسسة الدينية بكل تياراتها، أي الاقطاعي السلفي، والبرجوازي الوطني، والفلاحي، نتيجة الطابع الخاص لـ «اصلاحات» الشاه «الثورة البيضاء» المتصادمة مع جناح من الاقطاعيين ومع جمهرة الفلاحين (وبخاصة الفقراء) في آن واحد، وذلك في نطاق تبعية للامبريالية تستثير معارضة البرجوازية الوطنية.

لذلك شاهدنا تماسك كل تيارات المؤسسة الدينية ضد «ثورة» الشاه البيضاء.

لا يقتصر التطور الرأسمالي على التصادم مع العلاقات الاقطاعية، وضرورة تفكيكها (بوتائر متباينة واشكال مختلفة) بل يتعداه الى التدمير المستمر للمنتج الصغير، في اطار حركة صاعدة تقضي على التبعثر. ويجري ذلك وسط صراع مرير، وأزمات حادة، تفتك بالمنتج الصغير في الريف، كما تفتك بالمنتج الصغير في المدينة، بمديات متفاوتة.

لقد استغرقت هذه التحولات فترة قصيرة نسبياً (بداية الستينات الى اواسط السبعينات) في بعض بلدان المنطقة.

ان التناقضات الاجتماعية ـ الاقتصادية للتطور الرأسمالي تستثير سخط الفئات الوسيطة، ولكنها تقرر مضمون الاحتجاج لا شكله.

ان المنتج الصغير، المخلوع، وبخاصة المنحدر من الريف، حامل لعناصر غيبية، وهو ينقل تأثيراته الى المدينة، فانتاجه خاضع لتقلبات الطبيعة، ولفعل قوانين السوق الرأسمالي، التي لا سيطرة له عليها.

وبالطبع فان نزوع هذه الفئة الاجتماعية الى الحركات الدينية، لا يرجع الى وضعها الاجتماعي وحده، بل ايضاً الى تدمير، أو غياب، أو تغييب، أو ضعف الوجود السياسي المنظم للطبقة العاملة، أو للبرجوازية الوطنية، من جراء العنف المنظم، الذي غالباً ما يتخذ (في المجال السياسي)، طابع نزوع الى فرض هيمنة الحزب الواحد، وهي ظاهرة بارزة من تونس الى مصر، ومن الجزائر الى العراق وايران.

وهناك مناخ عام يساعد على تقوية مثل هذا النزوع الغيبي: استمرار الوعي الديني بشكله السلفي من جراء استمرار بقايا العلاقات العشائرية والاقطاعية على الصعيد الاجتماعي، واستمرار نفوذ هذا التيار على صعيد المنطقة (ممثلاً بالسعودية)، خضوع الانتاج المادي في الريف لتقلبات الطبيعة وقوانين السوق الرأسمالي، وعدم قيام البرجوازية الوطنية بأي مسعى جدي للعلمنة، بل نلحظ، على العكس من ذلك، ان ايديولوجيتها «الاشتراكية» أو «الوطنية» تحمل عناصر دينية. وهذا يرجع الى الضعف البنيوي للبرجوازية الوطنية من جهة، وخوفها من الطبقة العاملة، أي حاجتها لاضعافها بسلاح اللاهوت.

وبرأيي ان تغنيب أو اضعاف الشكل العلماني المنظم هو شرط نشوء بديل فلاحي برداء ديني، وبخاصة تغييب الوجود السياسي المنظم للطبقة العاملة. ألم تتصرف الطبقة العاملة في ايران، ايام ازمة ٧٨ ـ ١٩٧٩ كطبقة في ذاتها، لا كطبقة لذاتها، ألم تسر وراء الفلاحين بدل ان يسيروا وراءها؟

ان نمو الحركات الدينية في السبعينات يؤلف بوجه عام تعبيراً عن ميلين:
أولهما احتجاج المنتج الصغير على تناقضات رأسمالية الدولة التابعة في لحظة تأزمها، في ظل غياب أو ضعف الشكل العلماني المنظم، مما يولد فراغاً يترك

المجال رحباً لنشاط المؤسسات التقليدية ما قبل الرأسمالية ، أياً كانت (قبلية، طائفية، مؤسسة دينية، الخ)، وثانيهما احتجاج ملاك الارض والتجار التقليديين، على تفكيك العلاقات الاقطاعية.

في الحالين ثمة معارضة من مواقع الماضي. من هنا هذا الحنين الى الماضي «الذهبي» الذي كان!

شيء من التجربة العراقية:

لعب رجال الدين دوراً مشهوداً في ثورة العشرين الوطنية التحررية ضد الاستعمار البريطاني، الى جانب البرجوازية الوطنية، وبعض فئات الاقطاعيين (صغار ومتوسطي شيوخ العشائر) والجماهير الشعبية الواسعة. وكان هذا النضال ينحصر في شعار استقلال العراق الذي انعكس في فتوى رجل الدين الاصفهاني («استقلال الامة العراقية»).

وانخرط عدد من رجال الدين ذوي المنحى الوطني في صفوف «جمعية حرس الاستقلال» التي تزعمها المناضل الوطني البارز جعفر أبو التمن، ورجل الدين البارز محمد الصدر. وقد لعبت الجمعية دوراً واضحاً في النضالات التي سبقت ورافقت ثورة العشرين.

وبعد قمع ثورة العشرين، ثم نشوء الحكم الاهلي، أي الحكم الملكي شبه الاقطاعي شبه الاستعماري الذي فرضته الحراب البريطانية، تزايد النضال الوطني التحرري في العراق.

بمواجهة هذا النضال، حاولت الادارة الكولونيالية اللجوء الى سلاح الفرقة المذهبية (السنة والشيعة) والفرقة القومية (العرب والاكراد) والفرقة الدينية (مسلمون مسيحيون) لمنع وحدة الحركة الوطنية التحررية في العراق، والامعان في تفتيتها. (منذ ورقة عمل ولسن قبل انشاء الحكم الاهلي).

واكتسبت الحركة الوطنية التحررية في العراق زخماً اشد بانبثاق حزب الطبقة العاملة، الذي اضفى عليها طابعاً اكثر ديمومة ورسوخاً وفاعلية، مما اعطى دفعة كبيرة للنضال الوطني ضد الاستعمار البريطاني، وللنضال الفلاحي الديمقراطي ضد الاقطاع.

في هذه الحقبة لم تجد الادارة الكولونيالية من سلاح تقاوم به حركة الطبقة العاملة سوى سلاح التأويل السلفي للدين. وقد سعت لاقامة تنظيمات للاخوان المسلمين (محمد محمود الصواف ـ رجل الدين العميل للسعودية). كما قامت بالاتصال بعدد من المراجع الدينية في النجف لحثها على مواجهة «خطر الافكار الهدامة» (حنا بطاطو ـ الطبقات الاجتماعية في العراق). وقد سعت الدعاية الاستعمارية والرجعية الى تصوير الشيوعية لا كحركة اجتماعية ـ سياسية للطبقة العاملة، بل سعت الى تصويرها كحركة هدفها الاول والاخير الغاء الدين والعائلة، واشاعة المرأة، أي باختصار الاعتداء على كل المثل الاخلاقية السائدة. ورفعت هذه الدعاية مسألة الايمان والالحاد الى مصاف قضية رئيسة، الى حد يذكرنا بتلك الاسطر السجالية الرائعة في «البيان الشيوعي» التي يرد فيها ماركس وانجلز على دعاوي البرجوازية التي ترفع بوجه الطبقة العاملة سلاح الاخلاق البرجوازية المرائية.

وانتهت هذه الحملة الى الفشل الذريع. فالام يعود نجاح الشيوعيين العراقيين في تقويضها؟

لقد ركز الشيوعيون في نشاطهم العملي والفكري، الدعائي والتحريضي، على الاهداف السياسية والاقتصادية العملية وبينوا الجوهر الاجتماعي لنضالهم بدأب. واستطاعوا، نتيجة لذلك جذب جماهير واسعة وليس فقط من المؤمنين، بل من رجال الدين ايضاً الى صفوف الحزب، والى صفوف حركة السلم، والحركات الديمقراطية الاخرى. وقد عبر النشاط العملي للشيوعيين ان نضالهم لا يتوخى الغاء الدين، فالدين لا يلغى بقرار من احد ولا ينشأ بقرار من احد (انظر ـ انجلز انتي دوهرنغ). وابدى الشيوعيون احتراماً كبيراً للعقائد الدينية، وللشعائر

الدينية، وبخاصة الجماهيرية منها، وقد كانت هذه المناسبات تملأ بشعارات وطنية، أي كانت تسيس آخر المطاف.

ان احترام العقائد الدينية، وقبول المؤمنين في صفوف الحزب واحترام المثل والتقاليد الاجتماعية العرفية، مع مواصلة النضال في سبيل الدعوة الى المثل التقدمية ونقد المثل البالية، والكفاح الشجاع الدائم في قلب المعارك الوطنية، أمن للشيوعيين مكانة مرموقة في صفوف الجماهير العمالية والفلاحية، والجماهير الكادحة عموماً.

بالمقابل لم يقدم الشيوعيون أي تنازل ايديولوجي للحصول على مكاسب آنية. بل تمسكوا بالنظرية الماركسية ـ اللينينية، وركزوا جهودهم على نشر مضمونها العلمي وشرح الأهداف الاجتماعية والسياسية لحزب الطبقة العاملة. ولم يتوان الشيوعيون قط عن فضح العناصر الظلامية من رجال الدين، وتبيان الجوهر الرجعي لمواقف اولاء.

ان هذا النشاط، العملي والفكري، الذي ابتدأ منذ تأسيس الحزب في ١٩٣٤، قد ضمن لحزب الطبقة العاملة قاعدة جماهيرية واسعة حالت دون أي نماء حقيقي لحركة الاخوان المسلمين (جماعة الصواف) في الخمسينات، رغم احلام الكولونيالية البريطانية واقطاب الحكم الملكي بتكرار التجربة المصرية! كما حال ذلك دون تنامي أي حركة دينية رجعية مساندة للنظام على نطاق جماهيري.

وقد تجلت هذه الحقيقة بعد ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨، حينما خاضت الحركة الديمقراطية واحدة من اكبر المعارك الشرسة ضد العلاقات الاقطاعية.

لقد هبَّ قسم من المؤسسة الدينية في تلك الحقبة من الصراع المرير دفاعاً عن الملكية الاقطاعية، وتصدياً للحركة الديمقراطية الناهضة التي كانت الطبقة العاملة تلعب فيها دور القلب النابض. وشهدت تلك الفترة تنامي نشاط هذا القسم من المؤسسة الدينية، أو بعض رموزها البارزة، بجناحيها السني والشيعي، لتصدر الفتاوي بتحريم الشيوعية، ولتحظر على اتباعها ومريديها التعامل مع الشيوعيين بما

في ذلك علاقات الزواج. وصدرت اجتهادات تحرم أخذ اراضي كبار الملاكين المصادرة بموجب قانون الاصلاح الزراعي.

وفي تلك الفترة بالذات توجه بعض اقطاب المؤسسة الدينية الى صياغة طروحات اقتصادية وفلسفية وسياسية «اسلامية» تحاول ان تشكل بديلاً عن كل من الشيوعية والرأسمالية، وتعد العمال والفلاحين بحل «اسلامي» أصيل، غير مستورد. (صدرت مؤلفات السيد الصدر في بداية الستينات، إلا انه بدأ بتأليفها عام ١٩٥٩، وهو عام المد الديمقراطي المعروف).

وتنطوي هذه المؤلفات على مسعى لتفنيد الماركسية ـ اللينينية على مستوى الاقتصاد السياسي والفلسفة، والسياسة، إلا انها تتضمن، رغم دعواها بمعاداة الرأسمالية على احكام واجتهادات تدافع عن علاقات المحاصصة الاقطاعية، وحرية الملكية الخاصة، وتعارض أي مساس بها.

وبرزت في تلك الفترة مساعي تأسيس حركات أو احزاب اسلامية هدفها الاول والاخير وقف النمو الديمقراطي.

الواقع ان هذه المساعي تزامنت مع محاولات امبريالية لتنشيط استخدام رجال الدين الرجعيين في مواجهة الحركة التحررية الوطنية، وبخاصة احزاب الطبقة العاملة، على مستوى العالم العربي كله (محاولات اقامة الحلف الاسلامي، منذ بداية الستينات على يد السعودية وبالتنسيق الكامل مع الولايات المتحدة).

ولم تجد الاحزاب أو الحركات الدينية الظلامية فرصة للنمو إلا عقب الانحسار الذي شهدته الحركة الديمقراطية في اعقاب انقلاب ١٩٦٣ الفاشي. ونشأ وضع اطلقت عليه القوى الدينية اسم «الفراغ» المؤاتي في الساحة. ومما ساعد على انتعاش الحركة الدينية حالة الانكسار التي اتسمت (كما هو الحال في بلدان اخرى) بانتشار ميول الغيبية في اجواء اليأس والاحباط (ظاهرة مشابهة لما بعد ١٩٠٥ في روسيا) والقمع الرهيب المسلط على حزب الطبقة العاملة.

الطور الراهن :

لا جدال في اننا نمر بطور جديد من نضالنا الوطني التحرري، طور يتسم بتسارع التطور الرأسمالي، والاندثار التدريجي للعلاقات الاقطاعية، واحتدام التناقضات الملازمة للرأسمالية المحلية. ويتميز التطور الرأسمالي في بلادنا بقيام الدولة بدور دفيئة لتفريخ وانضاج وتسريع العلاقات الرأسمالية بشكليها: رأسمالية الدولة، ورأسمالية القطاع الخاص.

ان التناقضات والشرور الاجتماعية الملازمة للتطور الرأسمالي، توقد الاحتجاج الاجتماعي لدى اوسع الفئات الوسيطة. ان هذه الفئة الاخيرة هي التي تشهد انبثاق حركات دينية من وسطها، حركات ذات مضمون احتجاجي ليس معادياً للرأسمالية بل لشرورها.

ان انبثاق الحركات الدينية من هذا الوسط بالذات، وضعف آثاره أو اثره وسط العمال، امر بالغ الدلالة.

كما تنشأ حركات احتجاج وسط الفئات التقليدية من التجار وكبار ملاك الارض والاقطاعيين، وبخاصة من ممثلي المؤسسة الدينية.

يساعد على ذلك كما اسلفنا ان البرجوازية المحلية لم تقم بأي مسعى جدي للعلمنة، من جهة، وانها تشجع بقاء عناصر الوعي الديني لاضعاف حركة الطبقة العاملة. زد على ذلك ان انحسار الحركة الثورية للطبقة العاملة في فترة احتدام التناقضات الاجتماعية يترك صغار المنتجين فريسة لتأثيرات الغيبية، وبالتالي للانخراط في حدود تتفاوت من بلد لبلد ومن مكان لآخر، في صفوف حركة دينية ـ سياسية. وبالطبع فان الاساس الموضوعي لمثل هذا الانخراط يرجع الى خضوع الانتاج الريفي لتقلبات الطبيعة، وخضوع الانتاج الصغير، لفعل قوانين الرأسمالية، التي تبدو للمنتج الصغير وكأنها تجري بفعل قوى غيبية، من جهة

وبقاء واستمرار اشكال الوعي التقليدية بكل تلاوينها.

في هذا الاطـار نفهم اسبـاب ما يسمى بـ «انبعاث» الحركات الدينية في العالم العربي عموماً. وينبغي ان نضيف الى ذلك، في العراق، واقع الاضطهاد الطائفي الموجه لابناء الطائفة الشيعيـة، وبخاصة اعمال التهجير التي طالت قرابة ربع مليون منهم. كما وينبغي ان نضيف الى ذلك واقع وصول رجال الدين الى الحكم في ايران، ونزوعهم الى تصدير «الثورة» الاسلامية.

ان وجود تيارين في الحركة الدينية، بذور تيار اول برجوازي صغير، وتيار يمثل مصـالح كبار ملاك الارض والتجار التقليديين، يعني ضرورة العمل على احداث تمييز بين هذين، والتوجه لكسب صغار المنتجين الذي سحقهم التطور الرأسمالي، وجذبهم الى صف الحركة الديمقراطية.

وتمكن ملاحـظة هذا التمـايز في الطروحات الاقتصادية والسياسية للقوى الدينية بوضوح كبير في بعض البلدان، وبوضوح اقل في بلدان اخرى.

ومن المفيد بهذا الصدد تقديم اللوحة التنظيمية للاحزاب الدينية ـ السياسية العراقية:

تتألف هذه الحركة في الوقت الحاضر من عدة احزاب هي:

١ ـ حزب الدعوة الاسلامية (بزعامة الآصفي) ـ ٢ ـ منظمة العمل الاسلامي (بزعامة المدرّسي) ـ ٣ ـ حركة الجماهير المسلمة (بزعامة آية الله الشيرازي) ـ ٤ ـ حركة المجاهدين (الحكيم). هناك المجلس الاعلى للثورة الاسلامية في العراق، وهـو اطـار جبهـوي فرضتـه السلطات الايرانية لتـوحيد القـوى الدينية العراقية. وللمجلس لجنة مركزية، وجمعية عامة، تتمثل فيه كل الاحزاب المذكورة اعلاه، بالاضافة الى تجمع كردي ـ اسلامي بقيادة خالد البارزاني. باستثناء حزب الدعوة، فان اغلب الاحزاب المذكورة نشأ بعد انتصار الثورة الايرانية في شباط ١٩٧٩.

ولدى دراسة الفكر السياسي والبرامج الاقتصادية والاجتماعية لهذه الاحزاب الدينية تمكن للمرء ملاحظة ما يلي:

١ ـ سياسياً ـ تدعو سائر هذه الاحزاب الى اقامة حكم اسلامي بقيادة الفقيه الـولي أي المـرجـع المعتـرف به حسب المـذهـب الشيعي الاثني عشري. وان الدستور والحياة السياسية بكامل تفاصيلها ينبغي ان تخضع جميعاً لاحكام الشريعة واحكام المذهب الاثني عشري، وان الفقيه الولي يقرر مضمون هذه الاحكام.

بتعبير آخر تخضع كامل الحياة السياسية لحكم فرد واحد، وحزب واحد، على غرار النموذج الاسلامي في ايران. الحزب الوحيد الذي رفع شعار اقامة حكم ديمقراطي دنيوي لا ديني هو حزب الدعوة إلا انه تراجع عن شعاره هذا بعد صدور «بيان التفاهم» تحت وقع الضغوط.

٢ ـ اقتصـادياً نلمـح وجـود (٣) اتجـاهـات متمايزة هي (أ) اتجاه آية الله الشيرازي الـذي يدافـع عن العـلاقات العبودية والاقطاعية وكذلك عن علاقات الملكية الرأسمالية. (ب) اتجاه المرحوم الصدر الذي ينطوي على دفاع مرير عن علاقات المحاصصة الاقطاعية، من جهة، ودعوة لاصلاحات جزئية تقيد ما يسميه سوء استخدام الملكية الرأسمالية في اطار ملكية دولة وملكية خاصة. (ج) اتجاه محمد تقي المدرّسي الذي يدعو لاشاعة التعاونيات في المجتمع في اطار نزعة اصلاحية برجوازية صغيرة.

٣ ـ في قضايا الصراع الدولي، نجد تماثلاً كاملاً في رفع شعار «لا شرقية ولا غربية» أي المسـاواة بين الامبريالية العالمية والمعسكر الاشتراكي، بين امبريالية الـولايات المتحـدة والاتحـاد السـوفييتي. بل ثمـة من ينزع الى تخفيف العداء للولايات المتحدة تحت ستار انها «مسيحية» أي مؤمنة، فيما الاتحاد السوفييتي «ملحد»! ولا تعير هذه القوى ايما اهتمام لقضايا النضال من أجل السلام.

٤ ـ تنطوي افكار وممارسة هذه القوى على قدر متفاوت من العداء للشيوعية.

٥ ـ تعارض هذه القوى الحقوق القومية للشعب الكردي والوحدة العربية من منطلق «الوحدة الاسلامية».

ان الحزب الشيوعي العراقي يعتبر القوى الدينية جزءاً من جبهة المعارضة الوطنية المعادية للحكم الدكتاتوري الفاشي. وقد جاء في تقرير ل.م الى المؤتمر الوطني الرابع «يعمل الحزب وحلفاؤه.. من اجل تكوين الجبهة الوطنية العريضة لتضم كل الاحزاب والقوى والتيارات الوطنية: الديمقراطية والقومية التقدمية والاسلامية المعارضة للحرب والدكتاتورية».

وقد بذل حزبنا جهوداً متواصلة لبناء علاقات كفاحية على ارضية وطنية عراقية مع الاحزاب الدينية الراهنة التي تقف في مواقع المعارضة، دون ان يتخلى عن حقه في خوض الصراع الفكري ضدها (انظر مناقشة «طريق الشعب» صحيفة حزبنا المركزية، لبيان التفاهم، وكذلك مناقشتها لبيان المجلس الاعلى للثورة الاسلامية في العددين (٦) نيسان ١٩٨١ وكانون الاول ١٩٨٢). وقد بقيت القوى الاسلامية المعارضة لنظام الحكم «مصرة على رفض صيغة التحالف والجبهة مع الحزب الشيوعي، رغم كل المساعي التي بذلها حزبنا والمواقف الايجابية التي اعلنها في صحافته من هذه القوى، وتصرفت وتتصرف وكأنها الوريث الشرعي للدكتاتورية القائمة، وتسعى لفرض نظام تابع للنظام الايراني وعلى شاكلته، على الضد من ارادة شعبنا».

الحركات السياسية الاسلامية المعاصرة
نماذج من بلدان عربية
وايران وباكستان

بات اتساع الحركات السياسية الاسلامية في عدد من بلدان العالم العربي وايران وباكستان، منذ بداية ومنتصف السبعينات، ظاهرة اجتماعية وسياسية وايديولوجية بارزة.

واصبحت عوامل نشوء هذه الحركات، محتواها الاجتماعي، تركيبها الطبقي، والموقف منها، الى جانب طائفة اخرى من الامور، قضايا حارقة مطروحة ليس على جدول البحث النظري فحسب، بل على صعيد العمل اليومي، في ميدان الممارسة السياسية والاجتماعية.

وبرزت طائفة من الفرضيات المتناقضة، المختلفة بهذا الصدد، مكتسبة رواجاً واسعاً في العالم العربي. من هنا ضرورة ايراد الخطوط العامة لبعض هذه الفرضيات، كمدخل عام.

تشير مثل هذه الفرضيات الى ان «الانبعاث الاسلامي» أو «الصحوة الاسلامية»، الخ، ثمرة صدمة حضارية يعانيها الشرق إزاء الغرب، أو نتاج تمرد شرقي على التحديث الغربي الذي تعرضت له بلدان الشرق. ويجد المرء هذه التصورات أو ما يماثلها رائجة في التحليلات السوسيولوجية الغربية.

من جهة اخرى، نجد ان منظري التيارات القومية البرجوازية العربية يعزون ما يُدعى بـ «الصحوة الاسلامية» الى فشل أو رد فعل على فشل المشروع القومي.

العربي، الوحدوي، التحديثي (أي بلغة السياسة اليومية فشل الناصرية والبعث، الخ). وغالباً ما يُفهم هذا «المشروع» بمعنى روحي خالص (مثالي): أي الفشل في تحقيق بناء الامة العربية ككيان روحي.

أما المنظرون الاسلاميون (وبالذات قادة الحركات الاسلامية) فيرون ان الصحوة (أو الانبعاث) ما هي إلا ثمرة شرعية لـ «تدخل جراحي سماوي» بغية ترتيب عالمنا الارضي واعادته الى رشده.

ان مفهوم «الصدمة الحضارية»، الذي يُخفي المحتوى الاجتماعي الملموس لعملية «التحديث»، أي جوهرها الرأسمالي، ينطوي على مواطن ضعف وتناقضات منطقية وتاريخية، يمكن ايجازها كالآتي:

أ ـ لقد ولّدت الرأسمالية، لحظة ميلادها في الغرب (تحديداً أوروبا) صدمات» مماثلة، سواء كانت ثقافية أم اجتماعية أم سياسية رغم انه جرى حتواؤها، بالتدريج، آخر المطاف.

ب ـ ان الكثير من دول الشرق سارت على طريق التطور الرأسمالي دون ان تشهد أي انبعاث اسلامي (حيثما يكون الاسلام الدين السائد) أو أي انبعاث ديني، على هذا القدر من السعة والضخامة.

ج ـ ان بعض الحركات الاسلامية، منظوراً اليها من الوجهة الطبقية، هي الحامل الاجتماعي (بالمعنى الهيغلي ـ الماركسي للكلمة) للعلاقات الرأسمالية.

وباختصار فان مفهوم «التحديث» (أو «العصرنة» حسب صياغات اخرى) يطمس معالم الشكل المحدد للتطور الرأسمالي، أو يغفلهُ، أو يفقره مفهومياً.

وتنبغي الاشارة الى ان مفهوم «التحديث» المذكور اعلاه، لا يقصد به، على الدوام، التعبير عن نمط اجتماعي ـ اقتصادي محدد للتطور، فهو يُستخدم في بعض الاحيان بالمعنى الروحي، أي للتعبير عن كيان ذهني، مثالي، أو عن منظومة محددة (أو مذهب محدد) من القيم والمعايير والتقاليد والايديولوجيات.

وبمعزل عن المصداقية «العملية» لمثل هذه المعالجات، فان اغلبها يتميز

بالانطلاق من ميدان الحياة الروحية، أو الفكرية (الوعي الاجتماعي)، وترك ميدان العلاقات الاجتماعية الفعلية جانباً، واعتبار الميدان الاول هو العامل المقرر، أو اللحظة الحاسمة، أما الميدان الثاني فيُنظر اليه كعامل سلبي، منفعل، تابع.

هذه هي السمة العامة التي تميز مجموعة كاملة من التحليلات السوسيولوجية الغربية، والقومية العربية، والاسلامية. فهي جميعاً تحيل الظاهرة الاسلامية، بطرق مختلفة، الى العامل الفكري (الثقافي، الحضاري، الديني، الايديولوجي، الخ) على الرغم من تباين الرداء الخارجي الذي تكتسبه هذه التصورات سواء أكان رداء «الشرق الروحاني» الرافض لـ «الغرب المادي»، أم قناع الحضارية المطلقة التي تفصل الشرق عن الغرب، أم القول بوجود شامل بين الشرق الراكد والغرب الديناميكي، أم الادعاء بان الحضارة الاسلامية قد انبعثت من جديد لاسباب صوفية، نجهل الحكمة التي تقف وراءها، شريطة ان نفهم تعبير «الحضارة» كمفهوم مثالي، أو كيان بايو- مورفولوجي يمرّ، شأن كل كائن حي، بدورة محتومة من الولادة، والطفولة، والشباب، والرجولة، والشيخوخة، فالموت، على غرار تصوير أوزفالد شبنجلر للحضارات المغلقة في دوائر، في مؤلفه « تدهور الحضارة الغربية The Decline of the West ». ويجري تصوير دورة الولادة - الموت هذه، في بعض الاحيان على غرار الدائرة المغلقة، التي وضعها نظريو الحق الطبيعي في القرن الثامن عشر (لينجيه مثلاً): العصر الذهبي — العصر البرونزي — العصر الحديدي — الانحطاط. غير ان المنظرين الاسلاميين يجعلون هذه الدائرة تمضي قدماً الى نقطة البدء لاستعادة «العصر الذهبي» موحين ان العصر الذهبي للاسلام يوشك ان يطأ عتبة التاريخ من جديد.

ان حركية «العامل الاسلامي» تنتمي اساساً الى ميدان العلاقات الاجتماعية التي تنعكس، شأن كل العلاقات المادية، في الفكر. وما هذا الاخير سوى ظاهرة اجتماعية لا تعيش في فراغ.

II

لماذا شهدت السبعينات الانبعاث الاسلامي المذكور، الذي دفع ببعض الحركات الاسلامية الى مقدمة المسرح السياسي والاجتماعي، أو اتاح لبعضها الآخر ان يمسك بزمام السلطة مباشرة (ايران)، أو ان يضطلع بدور فعال فيها (السودان، باكستان)، أو ان يلعب دوراً سياسياً مهماً (تونس، مصر، العراق، الجزائر)؟

تنطوي الاجابة عن ذلك على اهمية نظرية وعملية، في ميدان الفكر، كما في ميدان الممارسة، وتقديم جواب عن هذه المسألة يعني بناء اساس صلب لادراك هذه الظاهرة المركبة وتعيين مضمونها الاجتماعي وجذورها الاقتصادية والسياسية والثقافية.

ابتداء، لا بد من القول ان البلدان قيد البحث* هنا في مرحلة انتقال، من الاقطاع الشرقي الى الرأسمالية، بدرجات متفاوتة، وبتلاوين متعددة من النضج والمدى والشدة. وعلى الرغم من تباين الاشكال والشروط المحلية في كل بلد، فان هذا الانتقال يجري، من حيث الجوهر الاعم، وفقاً لقوانين اجتماعية - اقتصادية لها قوة الضرورة الطبيعية، قوامها تفكيك العلاقات الاقطاعية وشبه الاقطاعية (أو عموماً: ما قبل الرأسمالية) من جهة، وخلع المنتج الصغير، الريفي والمديني، أي فصله عن وسائل انتاجه الخاصة، وتحويله الى بائع قوة عمل، أو سوقه عنوة الى وجود هامشي (جرى في الكثير من الحالات تحطيم المنتج الصغير قبل فترة طويلة من المساس بالعلاقات الاقطاعية وشبه الاقطاعية!)، وتركز وتمركز الثروة الاجتماعية في شكل رأسمال (بمديات متفاوتة بالطبع). وهذا، كما نعلم، هو الجوهر العام لبدء مسيرة التطور الرأسمالي كما حددها ماركس في «رأس المال». غير ان هذا العام انتقل من الامكان Potentiality الى الواقع في اكثر من

شكل خاص محلي (في بعض البلدان العربية والاسلامية المتخلفة).

وبالطبع، فان تفكيك العلاقات الاقطاعية وشبه الاقطاعية، في بلداننا، لا يعني مجرد الغاء شكل معين من علاقات الملكية والاستعاضة عنها بعلاقات اخرى. فهو يعني دمار علاقات اجتماعية قديمة محمية بقوى اجتماعية ومادية من جهة، ومحروسة ببنى فكرية تضم مركباً من الافكار والتقاليد والعادات والقيم، الخ، الى جانب المؤسسات التي تتولى انتاج واعادة انتاج هذه البنى الفكرية (المؤسسات أو المراكز الدينية التي كانت، المنتج الفكري الرئيس في الحقبة ما قبل الرأسمالية).

وتحفل حركة الانتقال هذا بالتصادم والصراع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ضد هذه العلاقات المادية، وما يطابقها من بنى فكرية ومؤسسات تنتج وتعيد انتاج هذه البنى. في الميدان الروحي (الفكري) اتخذت هذه العملية شكل «حرب افكار».

ان عملية الانتقال الى الرأسمالية هذه، التي تغطي حقبة تاريخية مديدة نسبياً، تتميز في بلداننا (اذا ما حصرناها في الفترة بين منتصف القرن ١٩ ومنتصف القرن ٢٠) بما يلي:

١ـ الطور الاول:

(أ) جذب اقتصادات هذه البلدان الى فلك التبادل السلعي (البضاعي) مع السوق الرأسمالي العالمي، قبل، أو دون، انجذابها الى ميدان الانتاج الرأسمالي.

فالانتاج، أو بوجه ادق «الفائض الاقتصادي» بات يتوجه اكثر فأكثر الى السوق الرأسمالي العالمي. وعليه فان الرسملة غزت التداول بادىء الامر، لا الانتاج، اذا جاز لنا ان نسمي ظاهرة تبادل المنتجين والحرفيين وملاك الارض

(الخ) مع السوق الرأسمالي بانها «رسملة تداولية».

(ب) الى جانب هذه العملية الخارجية في الغالب، ادى التطور الداخلي (بحدود ضيقة وفي حالات مبعثرة وجزئية تماماً) الى ظهور نبتات علاقات الانتاج الرأسمالية وذلك في اكثر البلدان العربية والاسلامية تطوراً (مثال: مصر، تركيا العثمانية، ايران، ولربما سوريا الى حد ما) خلال النصف الثاني من القرن ١٩.

(ج) الظاهرة المذكورة في (ب) سرعان ما تعرضت للدمار، أو الاعاقة أو التشويه، الى جانب دمار صغار المنتجين في الريف والمدينة الذين لم يكن بوسعهم الصمود امام الضغط الهائل للرأسمال الاجنبي.

II ـ الطور الثاني:

اقحام الرأسمالية في مجتمعاتنا من الخارج، بمثابة «قطاع دخيل» enclare sector، حسب احدى التسميات الاقتصادية الشائعة. وقد جرى الابقاء على العلاقات التقليدية، الاقطاعية وشبه الاقطاعية، الخ، دون مساس، بل جرى في بعض الاحيان تدعيمها، (مثال العراق) أو استئصالها باحلال مزارع ومستوطنات زراعية رأسمالية حديثة محلها، حيثما كان هناك استيطان مباشر (الجزائر على سبيل المثال، وبدرجة أقل: تونس).

هذا الواقع (دخول الرأسمالية من الخارج) خلق ما صار يُعرف بالازدواجية الاجتماعية ـ الاقتصادية، ازدواجية الحديث ـ التقليدي. وبالطبع، فاننا نفهم هذه الازدواجية على انها عملية تفاعل مستمر بين بنيتين، وليس حالة سكونية يتعايش فيها كيانان منفصلان انفصالاً مطلقاً عن بعضهما، دون احتكاك!

وينطبق هذا على البنى الفكرية بالمثل. فلقد نشأت ثنائية فكرية، غير انها ليست على غرار ما يصوره اللاهوتيون التقليديون باعتبارها ثنائية تتكون من منظومتين مغلقتين ومنفصلتين، معبّرين عن ذلك بتصورات بالغة السطحية، من

قبيل (الاسلام هو الاسلام والغرب المسيحي هو الغرب المسيحي، أو الشرق شرق، والغرب غرب)!

ولو نظرنا الى هذه الثنائية في مستوى اول، لوجدنا انها صراع خارجي، ذو طابع وطني من جهة البلد المستعمر، وذو طابع متروبولي من جهة الامة المستعمرة. وهذه الثنائية هي دفاع للحفاظ على الهوية الوطنية في هذا الجانب، وهجوم لتحطيم هذه الهوية أو احتوائها على ذاك الجانب.

بيد أن هذه الصورة خداعة بعد، لسبب بسيط هو ان الدفاع عن الهوية الوطنية لم يكن يتم فقط عن طريق التشبث بالنظم الفكرية التقليدية، بل كان يتخذ في بعض الاحيان شكل «استعارة» العلوم والافكار (ايضاً التقنيات) الغربية واستخدامها كذريئة للحماية الوطنية، مع، أو بدون، نبذ البنى الفكرية التقليدية كلاً أو جزءاً، أو تكيفها بهذا القدر أو ذاك.

من جهة اخرى، لم يكن الهجوم الكولونيالي على الهوية الوطنية يتخذ دائماً شكل تغريب Westernisation قسري. فقد جرى احياناً، وبشكل متعمد ومرسوم، حماية النظم التقليدية الفكرية المتقادمة، والسعي الى تدعيمها والحفاظ عليها، أو استخدامها كأمر واقع.

هذا التنوع يستدعي، الان، الاشارة الى هذه الثنائية (الحديث - التقليدي) على مستوى ثان، مستوى الصراع الداخلي لهذه الثنائية المتناقضة، أي المستوى الداخلي في البلد الاستعماري (طبقات - ايديولوجيات)، وفي المستعمرات (طبقات - مصالح) وتفاعلهما المتبادل، الذي يفسر نشوء مجموعة من التراكيب الايديولوجية المتنافرة: الفكر الاسلامي السلفي، الاصلاح البرجوازي الاسلامي، الليبرالية، الاشتراكية الاسلامية، الاشتراكية القومية، الاشتراكية الماركسية، الخ.

ان الطور I والطور II كانا متعاقبين في الزمان بالنسبة لبلدان منفردة، وكانا متزامنين احياناً، عند النظر الى عموم المنطقة العربية والمجاورة ككل واحد.

وبالطبع فان الطورين I و II ليسا في مركز اهتمامنا في الوقت الحاضر، على

الاقل فيما يتعلق بدور الاسلام كأيديولوجيا اجتماعية ـ سياسية ـ اخلاقية، ودور المؤسسات الدينية التي تنتج وتعيد انتاج المعتقدات الايمانية من جهة، مثلما تنتج الافكار والمثل الاجتماعية ـ السياسية ـ الاخلاقية الملائمة لمجتمع ما قبل رأسمالي، من جهة اخرى، أو المتكيفة مع مجتمع يشق طريق التطور الرأسمالي، من جهة ثالثة. (تناولنا هذه القضية في دراسة مستقلة نشرت في مجلة: النهج، العدد ١٤، ص ١٩٨).

III ـ الطور الجديد الثالث، ؛ من التطور الرأسمالي:

وتميز بدخول الدولة وسيطاً، ابتداء من مطلع الستينات. وقبل تناول هذا الطور المركّب، الذي نبعت منه العوامل الرئيسية للانبعاث الاسلامي الجديد، لا بد من قول شيء بصدد فصله الافتتاحي: الافتراق عن العلاقات الاقطاعية وشبه الاقطاعية، أو بوجه ادق: الشروع بتحطيمها بشكل واع، أو بدء تفككها بشكل طبيعي.

بعد بلوغ العلاقات الاقطاعية وشبه الاقطاعية نقطة الازمة في لحظات تاريخية مختلفة باختلاف البلدان، جرى تحطيمها أو تفكيكها أو تفككها بدرجات متباينة من الجذرية، وبأشكال مختلفة تبعاً لمستوى تطور البرجوازية المحلية، وقوة الحركة الفلاحية.. الخ، أي تبعاً لتباين الشروط الاجتماعية ـ الاقتصادية في كل بلد. بدأت هذه العملية، اجمالاً، منذ مطلع الخمسينات: مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٥٩ (ثم ١٩٦٨ ـ ١٩٧٠)، ايران ١٩٦٣ ـ ١٩٦٤، تونس ١٩٦٤، سوريا ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥، باكستان ١٩٧٠، الخ.

لم تمرّ هذه الحركة الاجتماعية من غير مقاومة ضارية من جانب ملاك الارض الاقطاعيين وشبه الاقطاعيين، ومن جانب الرأسمال التجاري التقليدي. ولو أخذنا الامر من زاوية شكل الفكر الاجتماعي، لوجدنا ان المقاومة جرت تحت

راية السلفية الاسلامية (التقليدية).

ان جزءاً من المؤسسات الدينية، أو حركات سياسية اسلامية منظمة خارج هذه المؤسسات أو المؤسسة الدينية ككل، أو أي مزيج من هذه الاشكال الثلاثة، انخرط في هذه المعركة لصالح الماضي لا المستقبل، دفاعاً عن علاقات اجتماعية بالية محكوم عليها بالهلاك، عاجلاً أو آجلاً.

ان الطور الاول من عملية التطور المناهضة للاقطاع في مصر والعراق (١٩٥٢ - ١٩٥٣، ١٩٥٨ - ١٩٥٩)التي انطلقت في اطار نهوض وطني مضاد للارتباط الكولونيالي، جوبه بمقاومة شديدة من المعقل الثيوقراطي - الاقطاعي الاول في المنطقة: السعودية، وهو عامل خارجي اذا قسنا حركة التطور من وجهة نظر دول معينة ذات سيادة، وهو عامل داخلي اذا اخذنا العملية على صعيد المنطقة ككل اجتماعي.

بيد ان الماضي التقليدي، الاقطاعي، خرج؛ هنا أو هناك، منتصراً، بمعنى تعطيل عملية تفكيك العلاقات الاقطاعية. مثال ذلك: باكستان، حيث استطاعت (جماعتي اسلامي) ان تخلق الممهدات للاطاحة بالمشروع الاصلاحي البرجوازي الذي شرع به ذو الفقار علي بوتو، وتحطيم اصلاحه الزراعي «الشيطاني»، حسب تعبير ابو الاعلى المودودي. (بالمناسبة فان باكستان تقف في آخر درجات التطور من ناحية انجاز تحول برجوازي في الريف).

ان حركة تفكيك العلاقات شبه الاقطاعية قد دخلت التاريخ تحت اسم الاصلاحات الزراعية الديمقراطية. وكما اشرنا فانها لم تفلح، في كل مكان، بتحقيق كامل اهدافها، أي لم تستطع اقتلاع كامل العلاقات شبه الاقطاعية في الريف. ففي العراق، على سبيل المثال، ماتزال هناك قرابة ٢٥ ألف عائلة فلاحية من مجموع ربع مليون عائلة تكدح على الأرض (حتى اواسط الثمانينات) على اساس علاقات المحاصصة شبه الاقطاعية. وفي ايران، جرى الغاء الفقرة (ج) من قانون الاصلاح الزراعي، واعيدت الاراضي المصادرة والموزعة على الفلاحين،

الى الاغـوات القدامى، أي ملاك الارض التقليديين. وفي باكستان ماتزال هذه المهمة تنتظر التنفيذ في ريف مثقل بتناقضات متفجرة.

لنعد الى «العامل الاسلامي» وبروزه في الدول الوطنية، حديثة الاستقلال:

في العـراق نجـد ان المقـاومـة اقـطاعية الـطابـع انـطلقت، من الـوجهة الأيديولـوجية، على يد المؤسسـة الـدينية الشيعية ورجـال الدين السنة (محسن الحكيم وغيره، وبخـاصـة محمـد باقر الصدر على الجانب الشيعي، والاخوان المسلمين بقيادة محمد محمود الصواف على الجانب السني). وفي مصر نجد ان هذه المقاومة تجسدت في حركة الاخوان المسلمين تحت قيادة زعيمها الثاني، حسن الهضيبي، وفي سوريا لعب الاخـوان المسلمون الدور نفسه (السباعي). وفي باكستان كانت (جماعتي اسلامي). وفي ايران قامت على يد العديد من القوى والشخصيات الـدينية، ومنهـا آية الله الخميني (١٩٦٣)، لكن حالـة ايران اكثر تعقيداً. انه لمن الخطأ الفادح، منهجياً وتاريخياً، ان ندرج تيار الخميني، دون تحـفـظات، في التيار السياسي والاجتمـاعي المـوالي للاقـطاع والمعـادي للاصلاحات الزراعية، الذي شهدناه في عدد من بلدان المنطقة في الخمسينات ولعل العرض اللاحق سيوضح هذه الفرضية اكثر.

ان التباينات في نمط تفكيك العلاقات الاقطاعية وشبه الاقطاعية ذات اهمية كبرى. فقد تحققت هذه العملية على يد قوى متباينة، وفي ظل استقطاب وتراتب اجتمـاعي متبـاين. وجـرت، امـا في ظل الهيمنـة السياسية للبـرجوازية الوطنية (المتوسطة) أو البرجوازية الكبيرة، أو البرجوازية الصغيرة الوطنية، أو على يد طبقة اقطاعية متبرجزة (وهذا ما يميز ايران زمن الشاه).

III

ان الانبعاث الجديد لما يسمى بـ «العامل الاسلامي» يضرب جذوره، كما اشرنا سلفاً، في التناقضات الملازمة للشكل الخاص الذي تطورت به الرأسمالية في البلدان قيد المعاينة.

لقد اشرنا من قبل الى ان الطور الجديد من التطور الرأسمالي يتحقق، الى حد كبير، بتوسط الدولة، وتحت هيمنتها؛ أي أن هذا التطور اتخذ بشكل اساس طابع رأسمالية دولة، تُسمى كما هو شائع، بتسميات مختلفة في الادب الاقتصادي السائد منها «القطاع العام» أو «قطاع الدولة»، أو تعمدّ احياناً بمرسوم على انها «قطاع اشتراكي»، كما هو الحال في العراق. ولو تركنا المقولات الاقتصادية، ودخلنا ميدان المقولات الاقتصادية ـ الايديولوجية، لوجدنا ان رأسمالية الدولة هذه تعمد بمختلف الاسماء والمقولات، مثل: «الاشتراكية العربية»، «الاشتراكية الرشيدة»، «الاشتراكية الاسلامية»، «الاشتراكية الخاصة»، «التطور اللارأسمالي»، «التوجه الاشتراكي»، الخ. وهي جميعاً مقولات خادعة، من الوجهة النظرية، وكارثية من وجهة نظر الممارسة.

ان رأسمالية الدولة، التي نمت في معظم أو حتى جميع البلدان المذكورة (بدرجات متباينة من السعة، والقوة، وبأشكال مختلفة من حيث الادارة، الخ) انما هي ظاهرة موضوعية تعكس التناقض التالي: عجز الرأسمال الخاص المحلي عن الانتقال بالانتاج الاجتماعي الصغير المجزأ، المبعثر، الى الانتاج الواسع، المركز، ذي الطابع الاجتماعي من جهة، وضرورة احداث مثل هذا التحول، من جهة اخرى. فمثل هذه المهمة ضرورة موضوعية، وضعها التاريخ على جدول اعمال التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي في تلك البلدان في النصف الثاني من هذا القرن، وبخاصة منتصف هذا النصف الثاني.

ان عجز الرأسمال الخاص المحلي غالباً ما يُعزى الى ضعفه البنيوي، وتدني مستوى فاعلية آليات التركز والتمركز في اقتصاد تابع للرأسمالية العالمية، أو بلد يحتل موقعاً طرفياً، بالمعنى الذي يسنده سمير أمين لمفهوم المركز ـ الاطراف. (كثيراً ما يستفيض الادب الاقتصادي في الحديث عن عواقب التقسيم العالمي للعمل، فعل قانون القيمة، المنافسة العالمية، نزف الفائض الشحيح المتولد في هذه البلدان، الخ، الخ).

وبرأينا، ان رأسمالية الدولة في هذه البلدان قيد المعاينة هي تعبير عن التناقض (المشار اليه اعلاه) وحل لهذا التناقض في آن.

بيد ان هذا الجنس الخاص من التطور الرأسمالي، الذي تكون الدولة فيه بمثابة حامل له، لم يبدأ إلا قريباً: في بداية الستينات، وبلغ احدى ذرى نقاط الازمة في نهاية السبعينات، أولاً في ايران، ثم في بقية البلدان: مصر، تونس (ومؤخراً ليس إلا) الجزائر، الخ.

وينبغي تفحص الخصائص الباطنية لهذه الظاهرة بايجاز، على الاقل تلك التي تتصل مباشرة بموضوع البحث.

الخصائص المقصودة هي هذه:

(أ) ان التطور الرأسمالي الخاص الذي قادته الدولة (تعويضاً عن برجوازية محلية ضعيفة) نما، اما بالتصادم مع النظام الرأسمالي العالمي لتحطيم قيود التبعية الكولونيالية (مثال مصر في عهد عبد الناصر) أو بالتناغم مع هذا النظام، بما يؤدي الى تقوية التبعية الكولونيالية واذكاء فعل العوامل المعيقة للتطور ذاتها (مثال ايران زمن الشاه، والآن؟).

انني اعتبر رأسمالية الدولة في ايران زمن الشاه كنموذج على رأسمالية الدولة التابعة اما مصر في عهد عبد الناصر (ولربما بلدان اخرى) فاعتبرها نموذجاً على رأسمالية الدولة الوطنية.

ان جوانب الافتراق بين النموذجين، وبالتالي بين المفهومين، محصورة في الامر التالي: ان حركة النموذج الاول جرت في اطار متوافق مع التبعية الكولونيالية، وباتجاه تقوية اغلالها، أما حركة النموذج الثاني فقد تمت في اتجاه مناهض للتبعية الكولونيالية، رغم ان النموذج لا بد ان يتحرك في اطارها اول الامر.

ان النموذج المصري، كما هو الحال مع النماذج الشبيهة به، والتي تقودها قوى طبقية مماثلة، نموذج متناقض، ومحدود الطابع من ناحية طاقاته الوطنية.

لقد نمت من داخل الطبقة السائدة قوى اجتماعية معادية للتوجهات الوطنية وللتوجهات المناوئة للتبعية، وكانت، ان جاز القول، المولود الشرعي الذي تمخض عن العملية الموضوعية ذاتها.

وتمثل الساداتية، على المستوى السياسي، مستوى سلطة الدولة، انفصالاً عن رأسمالية الدولة الوطنية، وانعطافاً الى رأسمالية الدولة التابعة.

(ب) بما اننا نتخذ ايران بمثابة نموذج صاف لما اسميناه حالة «الانبعاث الاسلامي» (نموذج من وجهة نظر التنميط) فلا بد من تناول خاصة مميزة اخرى تسم هذا النموذج وتميزه عن النموفج المصري (وبلدان اخرى). فعلى حين ان النموذج المصري كان بقيادة البرجوازية الوطنية (المتوسطة) (على الرغم من انها كانت في عملية تمايز اجتماعي متصل)، فان النموذج الايراني تميز بان التحولات جرت على يد دولة ذات مركّب فريد اقطاعي - برجوازي.

(ج) ان التصادم مع العلاقات الاقطاعية وشبه الاقطاعية، مع طبقة ملاك الارض التقليديين، كان يعني ايضاً، وفي حدود معينة، تصادماً مع المؤسسات الدينية التي كانت تتمتع بنصيب معين في ملكية الارض أو في ريع الارض الاقطاعي، سواء بشكل غير مباشر (عبر وزارات الاوقاف، اراضي الحبوس، الخ) كما هو الحال مع المؤسسات السنية - مصر، تونس، سوريا، العراق، الخ، أو بشكل مباشر، كمالك اقطاعي مباشر للارض أو كريعي، كما هو الحال بالنسبة

للمؤسسة الشيعية في العراق وايران، وهي حقيقة تفسر، برأينا، الاستقلال النسبي للمؤسسات الشيعية عن هيمنة الدولة.

غير ان التحولات الرأسمالية في ايران، بحكم طبيعتها الخاصة، تصادمت تقريباً مع جميع اجنحة المؤسسة الدينية، المستقلة نسبياً، تصادمت مع الجناح الاقطاعي التقليدي (السلفي)، ومع الجناح المناصر للبرجوازية الوطنية (يمثله آية الله طالقاني) ومع الجناح الفلاحي (آية الله الخميني). سبب ذلك الطبيعة الخاصة لثورة الشاه «البيضاء» التي اتخذت اجراءات مناهضة للاقطاع ومناهضة للفلاحين، في اطار عام من التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية والعسكرية الامبريالية، وهي تبعية تتناقض مع مصالح البرجوازية الوطنية، وبالطبع مع مصالح اوسع الجماهير الشعبية.

(د) ان عملية الرسملة شقت طريقها، بوجه عام (في نهاية المطاف) على جثة المنتج الصغير، والفلاح الصغير، وسنرمز لهذه العملية بالخلع والتهميش. من الوجهة الموضوعية يشكل التطور الرأسمالي حركة صاعدة تستهدف القضاء على الانتاج الصغير، المجزأ، المبعثر. لكن ذلك يجري وسط منافسة حادة، وصراع ضار، وافلاسات وتهميش، وباختصار وسط ازمة مدومة تفتك بالمنتج الصغير الريفي والمديني، رغم ان هناك فوارق كبيرة في سعة وشدة هذه العملية المتناقضة، المدمرة لعموم الفئات الوسيطة، ورغم ان هذه العملية تفضي بادىء الامر، وفي بعض البلدان، الى اتساع صفوف المنتجين الصغار، وازدهارهم بصورة نسبية ومؤقتة.

(هـ) أما بالنسبة الى الابعاد الزمانية لعملية الخلع والتهميش هذه، فتنبغي الاشارة الى ان تطور رأسمالية الدولة، منذ لحظة الانطلاق الى اولى نقاط الازمة، كان بالغ القصر، تعني ان المظاهر الايجابية - السلبية المتناقضة والملازمة لهذا التحول تكثفت، ان جاز القول، في فترة قصيرة، كما لو كانت مرفوعة الى أُسّ. فقد بدأت ونضجت، وبلغت ذروة ازمتها في فترة بالغة القصر: ايران ١٩٦٣ -

١٩٧٩، العـراق ١٩٦٨ ـ ١٩٧٨، سوريا ١٦٦٤ ـ ١٩٨٠، تونس ١٩٦٦ ـ ١٩٧٨، مصر، ١٩٦٠ ـ ١٩٧٤، الخ.

(و) اقترن هذا الشكل الخاص من التطور الرأسمالي، الذي كانت الدولة فيه الحامل الرئيس للعلاقات الرأسمالية (رأسمالية الدولة)، بطبيعة الاشياء، بفرض نظام الحزب الواحد البرجوازي (تونس، الجزائر، مصر، العراق، سوريا، ايران)، نعني غياب أو تغييب الشكل البرلماني البرجوازي.

لقد كانت الدولة اكبر رب عمل رأسمالي من ناحية حجم الاستثمار والحجم الكلي للعمال والمستخدمين العاملين في قطاعات الانتاج المادي والخدمات (هذا دون ان نأخذ في الاعتبار: الجيش، الشرطة والاجهزة الادارية).

ونواجه هنا ميزة اساسية من «الخصوصية الاسلامية»: إن الدولة اقوى واغنى من الطبقة البرجوازية، التي تمثل هذه الدولة مصالحها عموماً. أو بتعبير آخر، (أقرب الى مفردات هيغل وماركس الشاب وغرامشي) الدولة أقوى من المجتمع المدني! فالعلاقة بين المجتمع السياسي (الدولة) والمجتمع المدني معكوسة نسبة الى البلدان الرأسمالية المتطورة. البرجوازية هنا تعيش على الدولة. الدولة هناك تعيش على البرجوازية. مثل هذه العلاقة، ورجحانها الى هذه الكفة أو تلك، أو حتى حصول حالة توازن، انما هي لحظات جزئية، مرهونة بعوامل متحركة.

ان قوة الدولة ازاء المجتمع المدني، بعامة، قد تفسر، الى جانب عوامل اخرى اكثر أو اقل اهمية، انبثاق نظام الحزب الواحد في بلدان متنوعة مثل ايران ومصر، والجزائر وتونس والعراق، والسودان!

قد يبدو الامر وكأنه مفارقة تاريخية ان يظهر الشكل البرلماني للحكم ويؤدي وظائفه في حقبة شبه اقطاعية، أو ما قبل رأسمالية، وان يُقصى هذا الشكل من المسرح في فترة رأسمالية الدولة لتحل محله دكتاتورية الحزب الواحد، الاستبدادية، كلية الحضور.

(ز) لقد ترعرعت في هذه الحقبة، على الصعيد النظري كما على صعيد

الممارسة، طائفة من الاوهام الاجتماعية والسياسية والايديولوجية، من بينها الاوهام التالية: (١) النظر الى رأسمالية الدولة، الى هذا الشكل الخاص من الرأسمالية الذي فرضته طبيعة التطور، عن انه نفي للرأسمالية سواء نما هذا الوهم تحت اسم «الاشتراكية» أو «التطور اللارأسمالي» أو حتى بدعة «التوجه الاشتراكي». (٢) النظر الى الديمقراطية على المستوى الاجتماعي (الاصلاح الزراعي، أي تفكيك العلاقات شبه الاقطاعية وتحرير الفلاحين، الخ) واعتبار هذا المستوى الجوهر الوحيد للديمقراطية. وقد جرى، بذلك، اغفال المستوى السياسي، أي الديمقراطية السياسية.

ان كتابات بعض المنظرين السوفييت فاضحة في هذا الشأن، وبخاصة للباحث السوفييتي أوليانوفسكي، الذي يسخر من الديمقراطية السياسية في بلدان «التطور اللارأسمالي» ويعتبرها سلاحاً بيد الرجعية!

ان الاستبداد، والملاحقات، وباختصار الانتهاك الفظ لحقوق الانسان، من تصفية الخصوم السياسيين، الى وأد حق تشكيل الاحزاب وحريتها في العمل، الخ، الخ، هي بعض الثمار المرة لنظام الحزب الواحد في صورته الخاصة كناتج شرعي لهيمنة برجوازية دولة (عالية التمركز نسبياً) على الحياة الاقتصادية.

ان غياب الديمقراطية هذا، بالمعنى البرجوازي للكلمة، لم يكن متماثلاً من حيث شدته في جميع البلدان قيد البحث. فقد كان نظام الحزب الواحد (أو هو) شديد وعنيف هنا، واقل عنفاً هناك، أي ان التباين يبرز في درجة ومستوى العنف (تباين كمي ان صح التعبير) ناظرين الى العنف، وفقاً لمعيار انجلس، على انه قوة مادية.

(ح) ان القمع الجسدي والايديولوجي الذي امكن لرأسمالية الدولة ان تنظمه، بصرف النظر عن محتواه الطبقي ورداته الايديولوجي (أهو: الرأسمالية الشعبية - الاقطاعية للشاه أم الرأسمالية الوطنية - الاشتراكية المزعومة لعبد الناصر) من جهة، والارتباك النظري، العملي على صعيد احزاب الطبقة العاملة، من جهة

اخرى، افضى الى اضعاف أو غياب أو تهميش الوجود المنظم للطبقة العاملة، أو البرجوازية الوطنية أو كليهما معاً (كما في ايران). جرى ذلك بأشكال مختلفة ودرجات متباينة من الحدة، تبعاً للظروف الملموسة في هذا البلد أو ذاك. ونشأ لذلك فراغ حاد، فكري ـ سياسي.

(ط) ان التناقضات الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ الايديولوجية ـ السياسية الملازمة للتطور الرأسمالي التابع، والناجمة عنه، اشعلت فتيل السخط الاجتماعي الكامن لدى الفئات الوسيطة (Snichen Schichte) من صغار ومتوسطي المنتجين، وصغار التجار، الانتلجنسيا، الخ، وجماهير الشغيلة بعامة.

لقد جرى تدمير صغار المنتجين، في الريف والمدينة تدميراً هائلاً، وسيقت قطاعات واسعة منهم، اول المطاف أو آخره، بوتائر متدرجة أم فجائية، الى مدن الصفيح والمقابر، مهمشين، ومحرومين من دعة حياتهم التقليدية، مفصولين بلا رحمة، عن وسائل انتاجهم الخاصة التي كسبوها بعرق الجبين. لقد تعرض قسم من هؤلاء الى بلترة قسرية. ووجد آخرون طوق النجاة المؤقت في الهجرة الى موطن النفط (الخليج) أو حتى الهجرة الى البلدان المتطورة، بيد ان الغالبية من هذه الفئات المخلوعة حولت الى فئات هامشية لم يكن بوسع هذا التطور الرأسمالي ان يستوعبها، أولاً بسبب ارتفاع التركيب العضوي لرأس المال المستثمر في المدن (تكثيف رأس المال)، حيثما طرأ تطور ملحوظ في هذا الشأن، وثانياً من جراء تخصيص جزء هام من استثمارات الدولة في المشاريع الخدمية أو الانفاق الباذخ، وثالثاً لان قسطاً من هذه الاستثمارات كان يعني توفير وظائف جديدة لقوة عمل اجنبية اكثر مما لقوة العمل المحلية (في بعض البلدان). اخيراً، هناك قوة النبذ خارج المناطق الريفية، وقوة الجذب الى المدن الكبيرة والصغيرة. وقد لعب ذلك دوره في نفخ صفوف هذه الجماهير الهامشية المنحدرة من فئات وسيطة، كادحة عموماً، ودفعها الى المدن بكثافة، هذا اذا استثنينا ما امتصته الهجرة وما امتصته الاستثمارات الانتاجية الداخلية، الجديدة.

ان مصير الفئات الوسيطة، يقرر الى حد كبير فاعلية «العامل الاسلامي»، ولكن بعد دراسة اثر التوسطات الاخرى، الاجتماعية - الفكرية - السياسية. وهذا ما نأمل ايضاحه.

ان التناقضات الاقتصادية والاجتماعية الحادة يمكن ان تدفع المنتج الصغير (في بلداننا)، عند بلوغها نقطة الازمة، الى الانخراط في جيش سياسي عمالي، أو تقوده الى متاهات الصوفية الدينية. قد تنضم بعض العناصر والمجموعات الى منظمات يسارية متطرفة هنا وهناك - تونس، ايران - أو قد تدفعها عوامل محددة الى القتال تحت راية حزب سياسي من نمط فاشي. فما الذي يقرر، اذن، الشكل السياسي - الفكري الاساسي للمقاومة والاحتجاج اللذين تبديانها الفئات الوسيطة؟ أو أي شكل: دنيوي أم ديني؟ ولماذا هذا أو ذاك؟ ما الذي يحدد الميل الى: الشكل الاشتراكي، الاسلامي، القومي، أو اليساري المتطرف؟

عند هذه النقطة من البحث ينبغي ان نلتفت الى الدور الذي يلعبه القمع المنظم، العنف الشامل الذي تمارسه رأسمالية الدولة، والجهة التي يتوجه اليها. ان لوجهة هذا العنف واشكاله، نتائج تقرر، الى حد كبير بعض سمات الميل العام للفئات الوسيطة.

فكلما كانت احزاب الطبقة العاملة ضعيفة أو مشلولة، أم مغيّبة، كانت اطرها التنظيمية أضعف، وكان اثرها الفكري والسياسي (ببعده العقلاني المناهض للسلفية أو الغيبية) أوهن، باتت المعارضة الدينية اقوى، أو بتعبير اوسع: اشتد ميل السخط الاجتماعي الى البحث عن أي شكل متاح، تنظيمي وفكري، توفره الحياة الاجتماعية.

في لحظة الازمة، وجدت الفئات الوسيطة، وقطاعات واسعة من الفئات الكادحة (بما في ذلك الطبقة العاملة، كما في ايران، التي تصرفت كطبقة في ذاتها اكثر مما كطبقة لاجل ذاتها. لقد سارت وراء الحاملين الجدد للرأسمالية: الفلاحين وصغار ومتوسطي المنتجين والتجار في المدينة) ان الشكل الوحيد المتاح

للمقاومة الاجتماعية، ببعديها المتلاحمين الاداتي - الفكري، هو الاسلام، المؤول سلفياً.

ان سياق البحث يقفز هنا، مباشرة، الى المستوى السياسي بشقيه التنظيمي - الاداة والتنظيم - الفكر، وينبغي في اطار اسس البحث، استقصاء التوسطات التي تقود الى هذا المستوى. فالانتقال من المستوى الاقتصادي - الاجتماعي الى المستوى السياسي ليس انتقالاً مباشراً. وعليه، فثمة طائفة من العوامل الموضوعية التي تقرر الخيار الاجتماعي - السياسي - الفكري - الاخلاقي للفئات الوسيطة، والكادحة عموماً، نعني خيارها السلفي - الغيبي.

عند دراسة بنية الوعي الاجتماعي لصغار المنتجين، على المستويين الانطولوجي والابستمولوجي، ينبغي الاقرار بان وعيهم الاجتماعي، المحدد تاريخياً، حافل بعناصر غيبية، سواء كانوا متحدرين من مناطق ريفية أم من مراكز مدنية (بخاصة في صفوف المهاجرين من الريف). ان مثل هذه العناصر الغيبية تنزع الى الاشتداد لا الخفوت، أيام الازمة من جراء طبيعة الفئات الوسيطة الريفية والمدينية، وبخاصة صغار المنتجين. ان نمط انتاجهم، (تداولهم، مستوى دخولهم، الخ) يخضع لرحمة عوامل الطبيعة (في الريف) ورحمة اللعب الحر، المتقلب (الصوفي، الغامض! لقوى السوق الرأسمالي (في الريف والمدينة)، أي يخضع لفعل قوى لا سيطرة عليها، قوى تبدو خارقة للطبيعة، ما فوق طبيعية، الهية، كلية القدرة. هكذا يتجلى الامر للوعي اليومي، الاعتيادي، السطحي (نتناول هذه النقطة ثانية).

ان صغار المنتجين، والفئات الوسيطة عموماً، ينزعون، في اوقات العسر (= الازمة) للحنين الى الماضي «الذهبي»، الايام الخوالي، ايام الهناءة، ايام اندماجهم بوسائل انتاجهم، ايام «استقلالهم» الشخصي، وسعادتهم المستقلة، حياتهم الوادعة، الهادئة، التقليدية، الجارية جرياناً معتاداً لا تعكر فيه. ان هذا الحنين الى الماضي لا يعكس فقط واقع الخلع الاجتماعي - الاقتصادي لصغار

المنتجين فحسب، بل يعكس ايضاً الاسى على الكرامة القومية المهدورة، سواء بفعل الوجود الكبير للاجانب ذوي الامتيازات، أم بفعل هزيمة قومية مرة (هزيمة عسكرية مثلاً، حرب حزيران ١٩٦٧).

ان الحنين التاريخي الى الايام الخوالي، الى الاسلاف الطيبين، الى الماضي السعيد الذي غزونا فيه العالم، ان مثل هذا الحنين يشكل مخرجاً وهمياً من الحاضر المأزوم.

هذه هي انعكاسات الخلع الاجتماعي والخلع الوطني في الوعي اليومي لهذه الفئات. ونستخدم تعبير الوعي اليومي بمعناه الفلسفي، كوعي، حسي، سطحي، مباشر. ان هذا الوعي يمسك بسطح الظاهرات الاجتماعية في تشابك الواقع. انه لا يرى إلا المظاهر: الفساد الاخلاقي، الجريمة، البغاء، الفقر، معالم البذخ والثراء. وهكذا فان الازمة البنيوية لا تُرى إلا في تجلياتها السطحية الاشد ابتذالاً. من هنا تظهر الازمة الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية على انها معضلة اخلاقية.

لقد تحدثنا عن بعض سمات الوعي الاجتماعي والسيكولوجيا الاجتماعية للفئات الوسيطة، كما تحدثنا عن الفراغ السياسي ـ الفكري ـ التنظيمي، الناجم عن غياب أو تغييب اليسار. والآن ينبغي الحديث عن البدائل المتشكلة.

ان الممثلين الايديولوجيين، أو الناطقين الايديولوجيين باسم الفئات الوسيطة المتواجدين في مثل هذه الفترات، (نعني بهم رجال الدين)، أي صياغ الشكل الديني من الوعي (وهم الفئة الفكرية الاوفر حرية في التحرك من جراء الغياب المذكور لليسار، أو التشجيع المرسوم من جانب القوى الاجتماعية السائدة سياسياً، أم بسبب الاثنين معاً) هم انفسهم لا يرون في الازمة كلها سوى نتاج انفصال عن المثل الاخلاقية، الازلية، المقدسة، السلفية.

ان المنتج الصغير وذراعه الايديولوجي (اللاهوتي) يقتصران، بحكم تقسيم العمل الاجتماعي، على ميدان محدود ومنفصل من الانتاج، ميدان معزول

بطبيعته. ولا يرى الاثنان الى الاشياء إلا في نطاق افقهما الضيق، الاول في نطاق انتاجه المادي الصغير، والثاني في نطاق انتاجه الفكري الصغير. فاللاهوتي، مثلاً، معني اساساً بالنصوص المقدسة، بوصفها معايير مطلقة، سرمدية، لا يمسها الزمن.

ومن دون الدخول في تفاصيل متشعبة، ينبغي القول: ان المسافة الفاصلة بين الوعي «النظري» الذي ينتجه اللاهوتي، والوعي المباشر، اليومي للمنتج الصغير، ليست بالمسافة الكبيرة. ولا تنطبق هذه الحقيقة على الشكل الديني من الوعي وحده. ان الفجوة بين «نظرية» اللاهوتي، والوعي السطحي، المبتذل، للمنتج الصغير، وللفئات الوسيطة عموماً، فجوة ضيقة. من هنا قوة السحر الذي يمارسه الفكر الاسلامي.

وينبغي لنا ان نضيف عاملاً آخر، ذا طبيعة تاريخية. ان البرجوازية الوطنية، أو الطبقات الاجتماعية الاخرى، ؛ التي قادت هذا النمط من التطور الرأسمالي في البلدان المذكورة، لم تقم بأي مسعى جدي للعلمنة (عدا تركيا التي تقع خارج نطاق اهتمام هذا البحث، وعدا ايران حيث افرزت العلمنة التي اطلقها الشاه، في اطار تحديث موال للامبريالية، سخطاً وطنياً من جهة، وتركت اغلب المؤسسات الدينية دون مساس من جهة ثانية. فقد كانت القوة القمعية للدولة الشاهنشاهية منشغلة بتحطيم المجموعات اليسارية واليسارية الجديدة والليبرالية).

يضاف الى ذلك ان المنظومات الايديولوجية التي بلورتها هذه الطبقات الحاكمة كانت تنطوي على عناصر متناقضة ومتشابكة، علمانية وغيبية، حتى في الطور الصاعد من حكم هذه الطبقات. ونجدها في الفترة الحرجة من تطورها (لحظات التأزم) تعمل على تشجيع ودفع المنظمات الاسلامية الى النمو، بهدف وأد اجنحة منافسة أو خنق نهوض ديمقراطي أو يساري محتمل، وهو نهوض غالباً ما تجري المغالاة في تقدير نفوذه وحجمه (قارن سلوك الطبقات الحاكمة ازاء المنظمات الاسلامية في الخمسينات والذي تميز بضراوته وقسوته بسلوك نفس هذه

الـطبقـات تجاه النزعة الاسلامية في السبعينات والثمانينات، الذي تميز بالدعم المكشوف أو التعاون المستتر. ولعل حالة السادات والنميري وبورقيبه، في كل من مصر والسودان وتونس، تنطوي على دلالة بالغة).

وعدا عن العوامل الموضوعية الداخلية، على المستويات المذكورة، والتي تضـرب جذورهـا عميقـاً في التربة الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية، والتربة الفكرية ـ الحضارية ببعديها الراهن والتاريخي، لهذه البلدان عموماً، هناك نفوذ التيار الاقطاعي، السلفي، الاسلامي في عموم المنطقة ممثلاً بالعربية السعودية، هذا النفوذ الذي تنامى بعد الفورة النفطية (١٩٧٣)، وتبلور في شكل نمو النفوذ السياسي ـ الفكري للاسلام النفطي.

ولاسبـاب مفهـومـة نتـرك خارج الاعتبـار العـوامـل الدولية التي لم تخلق الايديولوجيا الاسلامية ولا المؤسسات الاسلامية ولا حراكها السياسي، بل عملت على استثمارها ودعمها لاسباب تبدو لنا بالغة البداهة.

IV

ان الاستنتاج الذي نخلص اليه من العرض السابق يكمن في هذا:

في الخمسينات قامت قوى اجتماعية تنتمي الى الماضي، من ملاك الارض الاقطاعيين وشبه الاقطاعيين والتجار التقليديين، بتوجيه جهودها (في عدد كبير من البلدان قيد البحث)، أو ماتـزال توجه جهودها (في عدد آخر) في مقاومة التطور الـرأسمـالي دفاعاً عن مصالحها الآفلة، وذلك بمقدار ما كان هذا التطور يمس مصالحها في الارض والتجارة التقليدية المرتبطة بها (حينما بقيت العلاقات شبه الاقطاعية قائمة). وبالرغم من الضعف الراهن لهذه القوى الاجتماعية، فانها لم تغادر المسرح كلية. ومازال في الواقع، تياراً قائماً.

من جهـة اخـرى، فان التيـارات الاسلامية الجديدة التي انبثقت مؤخراً،

تشكل تعبيراً عن سخط المنتج الصغير، بوجه عام، على التناقضات الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية الملازمة لرأسمالية الدولة التابعة في الطور المأزوم وفي مسارها، وذلك في ظروف غياب أو تغييب أية معارضة علمانية، لا تقليدية.

إن هذين التيارين الاجتماعيين الرئيسيين تنقسم اليهما الحركات الاسلامية المعاصرة يتمايزان تمايزاً حاداً عن بعضهما في بعض البلدان، ففي ايران (قبل سقوط الشاه) كان الخميني يمثل التيار الثاني، تيار المنتج الصغير، فيما كان آيات الله الآخرين (المرعشي النجفي، كلبايكاني، شريعتمداري، الخ) يمثلون التيار الاول. وفي مصر انشطرت عن الاخوان المسلمين منظمات صغيرة مثل: التكفير والهجرة، وجماعة الجهاد. وهذا الانقسام هو، برأينا، دالة على عملية التمايز المذكورة بين التيارين الرئيسيين.

وفي تونس نشهد وجود تيارين: تيار الغنوشي، السلفي، التقليدي، بازاء تيار الجورشي والنيفر، الذي يحاول الظهور بمظهر راديكالي، مايزال موضع نقاش حاد.

وفي السودان، ثمة تيار الجبهة الاسلامية (الترابي)، بازاء تيار اسلام الجمهوريين.

ونجد في بلدان اخرى، ان هذين التيارين، المصنفين على اساس محتواهما الاجتماعي ـ الطبقي، يتداخلان بأشكال متنوعة على الصعيد التنظيمي ـ السياسي.

وعلى الرغم من مظاهر التمايز الاكيدة بين هذين التيارين، فهناك ايضاً عناصر تماثل. فاذا كان التيار الاسلامي اقطاعي المنشأ، أو اقطاعي التوجه، يرفض (في الخمسينات والستينات) التطور الرأسمالي من وجهة نظر الدفاع عن الماضي (رغم ان تبرجز هذا التيار عملية جارية)، فان التيار الآخر، الممثل للفئات الوسيطة، وبالاخص للمنتج الصغير بوجه عام، لا يقل عن الاول في شدة دفاعه عن علاقات تنتمي الى الماضي: الانتاج الصغير، الذي يسحقه التطور

الرأسمالي.

ان هذا الملمح المشترك (الدفاع عن علاقات تتحطم وتمضي) يفسر لنا الطابع المتماثل للغة الخطاب الايديولوجي، كما يفسر، الى حد معين، القرابة السياسية، النسبية، بين التيارين.

وبالطبع، فان العوامل الاثنية، والطائفية، وروابط الدم (القبلية والاسرية) المبثوثة في نسيج المجتمع المدني، بقوة أو بضعف، بحضور كثيف، أم خفيف لثقالاتها، تلعب دوراً معيناً، في كل من البلدان المذكورة، في اذكاء نار القرابة بين التيارات الدينية، أو على العكس، اذكاء نار الانغلاق العصبوي والتطاحن.

ان ايران تفعل ما بوسعها لدعم نشاط ونمو كل الحركات الاسلامية الجديدة. أما العربية السعودية فانها تقدم كل الدعم للحركات التقليدية. وهذا التقسيم صحيح ولكن بوجه عام، أي ليس بشكل مطلق، ثمة استثناءات طفيفة يمكن اهمالها في تحليل يتوخى رصد الاشكال العامة.

ان التيار التقليدي (شبه الاقطاعي) الذي وقف بوجه التطور الرأسمالي ابتداء من الخمسينات وفي الستينات، مقاوماً تغيير علاقات الملكية شبه الاقطاعية في الريف، هو حصن مكين للرجعية السافرة.

أما التيار الثاني، فيحفل بميول متناقضة. انه يحمل، على العموم، نزعة معادية للرأسمالية التابعة (ولكن ليس للرأسمالية بما هي عليه)، من جهة، ويحمل، من جهة ثانية، نزعة أو بذرة عداء للملكية الرأسمالية ولكن من زاوية اخلاقية تنتقد شرور الرأسمالية لا الرأسمالية كشر.

وكما سبقت الاشارة، فان السمات المميزة التي تفصل بين التيارين، لا تستبعد وجود عناصر مشتركة عند التيارين، على الاقل في الميدان الايديولوجي، أو في بعض ميادين الممارسة الاجتماعية ـ السياسية.

غير ان التيارين تعرضا ويتعرضان لتطور مستمر. فتيار المنتج الصغير (أو الفئات الوسيطة) الذي رفع راية الاسلام في ايران، يقوم، موضوعياً، بتعزيز التطور

الرأسمالي منذ ان تسلم دفة السلطة. والواقع انه الحامل غير الواعي لهذا التطور. وعلى ما في هذا القول من مفارقة، فان المنتج الصغير، في مثال ايران، انما يعزز علاقات اجتماعية معينة لا تقود إلا الى هلاكه هو بالذات!

وسيدفع، ان عاجلًا أو آجلًا، ثمن الورع الكاذب، والاوهام السماوية المقدسة. ان الازمة التي تخيم أو ستخيم عليه، وتنهشه بأنيابها ليست نتاج أي انفصال للدولة عن الدين أو للدين عن الدولة، ولا هي نتاج انصراف عن المثل الاسلامية والحق والخير والعدل، وما شاكل، بل انها ليست ثمرة ضعف الايمان (أو قوة الايمان)، خلافاً لما يهمس به الناطق الايديولوجي في اذنيه. ان كل الشرور التي تبهظه انما هي الثمرة المرة لعلاقات اجتماعية محددة تضرب جذورها في الحاضر. ولا يمكن البحث عن مخرج أو حل في الماضي البعيد أو الماضي الاقطاعي القريب، ناهيك عن الماضي البطرياركي السعيد للمنتج الصغير، ايام كان في وحدة حميمة مع وسائل انتاجه، رمز واساس استقلاليته المفقودة، وفردوسه الضائع.

ان «الثورة الاسلامية» ليست فقط عاجزة عن حل التناقضات التي استدعت هذه «الثورة» الى الوجود، بل انها تفاقم هذه التناقضات عينها. بل انها ايضاً عاجزة عن ارواء ظمأ الفلاح الفقير المتعطش للارض. ان الازمة الوشيكة ستدمر معظم هذه الاوهام المستحكمة، شريطة بناء بديل عقلاني.

في غضون ذلك، يمكن للنزعة الاسلامية الايرانية ان تسعى لبحث عن تعويض خارجي في بعض الدول الضعيفة في المنطقة. ان الاسلام الايراني يفقد بريقه في الاماكن التي حظي فيها بزخم مؤقت في السنوات الاخيرة، وخاصة بعد الغزو الاسرائيلي.

أما بالنسبة للتيار الآخر، الذي يمثل ملاك الارض شبه الاقطاعيين والتجار التقليديين (يسميه بعض الكتاب العرب، ليس من دون وجه حق، بتيار الاسلام البترولي)، فانه نما، في حدود معينة، بنمو النفوذ السعودي (تاركين جانباً الآليات

الداخلية لنموه، والتي تطرقنا اليهما في صورة مجردة)، وهو سينمو ايضاً باستمرار نمـو هذا النفـوذ، من جهة، بمقدار ما ان التناقضات الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية ـ الايديولوجية، في البلدان المعنية، تتفاقم من جهة، وتضعف بدلاً من ان تعزز آفاق بديل ديمقراطي عقلاني، من جهة اخرى. ولعل آفاق الوضع في باكستان، بعد ضياء الحق، تقدم زاداً للتفكير.

وعلى العموم، فان رسملة الثروة الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية، تحوّل التيار التقليدي، في الـوضـع الـراهن، الى قوة موالية للرأسمـالية، في الـوقت الحاضر، ولكنها ليست الرأسمالية المنتجة العقلانية، لعبد الناصر، بل الرأسمالية الريعية، اللاعقلانية، للريان والترابي. رأسمالية الريع المبارك، المغشوش بماء القداسة الزائفة.

ان رسملة الحياة الاجتمـاعية في السعـودية، يشكـل عامـلاً اضافياً لدفع العملية المذكورة، عملية تحول التيار التقليدي الى تيار مدافع عن الرأسمالية في البلدان الاخرى.

• ان النفوذ السعودي يأخذ طريقه في الوقت الحاضر بقنوات متنوعة، يبرز على السـطح منهـا المسـاعـدات والمنـح والهبـات الحكـومية، وتصدير رأس المال المصرفي، وبخاصة في مصر والسودان، حيث تعمل البنوك الاسلامية وشركات الاموال الاسلامية (الريان، السعد، بنك فيصل الاسلامي، الخ) بنشاط، محولة القـادة الاسـلاميين، الى رأسمـاليين عتاة، أو محولة بعض العناصر الرثة، الى «رأسمالية رثة»، رأسمالية تعيش على الريع، أي تعيش على نشاطات غير منتجة: تجارة بالعملة، تجارة بالذهب، مضاربات في البورصة، بل حتى تجارة الحشيش، حسب تأكيد بعض الاقتصاديين الماركسيين المصريين.

وقد جرى بموازة هذا تكييف وتحرير بعض القيم المعتقدية الاسلامية للتلاؤم مع الوضع الجديد. فالربا الذي يشجبه القرآن الكريم ويحرّمه، عُمّد في فتاوى

المجتهدين (من امثال متولي شعراوي والترابي والنجار) تحت اسم جديد: المرابحة.

لقد استطاعت هذه المشاريع «الاسلامية» التي تمكنت بنجاح من ان تستر، الى حد كبير، طابعها الرأسمالي، ان تحرز بعض الشعبية والرواج بمقدار ما كانت تضخ الارباح في جيوب صغار المدعين. بيد ان الازمة، وهي آتية لا محالة، من شأنها ان تحطم هذا الصراع الكاذب. مع ذلك فاننا نشهد الآن، ان نشاط هذه المؤسسات يستثير معارضة وطنية، ترفض تزايد النفوذ السعودي، كما ترفض ترحيل ارباح المودعين الى اسواق المال العالمية، حارمة مصر والسودان من المصدر الهائل للتراكم الذي تحتاجه ليس فقط من اجل اعادة الانتاج الموسعة. بل احياناً مجرد اعادة الانتاج البسيطة.

ان التناقضات الملازمة للتطور الرأسمالي ستبرز الى السطح وتطرق الحواس، والعقل، ما ان تنفجر ازمة، ليس فقط في البلدان التي تعمل فيها هذه الاستثمارات «الاسلامية ـ السعودية ـ النفطية ـ المقدسة» بل حتى أزمة في بلد المنشأ، أي في السعودية العربية، أو في البلدان التي تعمل فيها هذه الاموال كرأسمال مضارب أو كرأسمال منتج: أي في الولايات المتحدة، وبعض بلدان اوروبا الغربية.

وفي الختام نرى ان كلا التيارين، وكلا البلدين اللذين يرعيانهما (ايران والسعودية) سيظلان يلعبان دوراً معيناً، متفاوت القوة في المدى المنظور والبعيد، ينبغي أخذه على محمل الجدّ.

٧

ان الموقف من الحركات والتيارات الاسلامية ينبغي ان ينطلق، بالضرورة، من تمايز محتواها الاجتماعي، دون اختزالها الى لون واحد ووحيد. فالحركات الاسلامية ينبغي ان تقيّم وفقاً للدور الفعلي الذي تلعبه. علاوة على ذلك، هناك تمايزات هامة اخرى لا بد من ذكرها، وهي تمايزات عامة تتعلق بالتمييز بين العناصر الاعتقادية، الايمانية في بنية الفكر الديني (بكل ما تنطوي عليه من طقوس وشعائر)، وبن العناصر الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية في هذا الفكر، أو بتحديد ادق، المحتوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي لبرامج الاحزاب والحركات الدينية، التي تبذل خير ما بوسعها لحماية مجالها الايديولوجي باضفاء مسحة من القداسة على مصالحها الدنيوية، باعتبارها ممثلة لفئات اجتماعية معينة. ان شن صراع فكري فعال ضد مثل هذه البرامج، واخضاعها لمبضع النقد، من وجهة نظر الطبقة العاملة، أو مواقع العقلانية العلمية، من جهة، ونشر الفكر العلمي العقلاني بوسائل مناسبة، إيجابية، فعالة، من جهة اخرى، من شأنهما ان يساعدا على تعميق التمايز الكامن الماثل في القاعدة الاجتماعية والقاعدة الفكرية للمنظمات التي تمثل التيار الثاني، تيار المنتج الصغير.

ان صراعاً فكرياً ضارياً يلوح في الافق، ولعله سيكون اكثر ضراوة مما نشهده اليوم. وثمة، في الوقت نفسه، فسحة لتعاون، محدود أو واسع، في هذا المناخ.

وتنبغي هنا الاشارة الى بعض ميادين هذا الصراع بشيء من الايجاز:

(آ) نلحظ في الميدان السياسي ان القوى الاسلامية تقيم نظريتها في السياسة أو نظرية الدولة على ارضية ثيوقراطية: فهي لا تتطلع الى دمج الدين بالدولة فحسب، بل تقصر حق السلطة السياسية على رجال اللاهوت. فسلطة التشريع والقضاء والتنفيذ، هي، بالنسبة اليهم، حق مقصور على فئة اجتماعية

محـددة (الاكليروس) تقف فوق المجتمع، مرتدية ثوباً سماوياً مقدساً، ومتمتعة بعصمـة لا تمس، وهي واقعـة تلغي ضرورة اية رقـابـة اجتماعية أو سياسية من المجتمـع على نشـاط هذه الفئة، فأفراد الشعب، هم بشر «فانون»، دنيويون، يفتقرون الى العصمة المقدسة، وبالتالي فهم مواطنون من الدرجة الثانية.

وباختصار فان نموذج الحكم الاسلامي الذي يقدم الينا بصيغ لغوية وفقهية متنوعة، وبذرائع وتبريرات متباينة، يرتكز على نظام الحزب الواحد سيء الصيت، وعلى الغاء الحريات الديمقراطية (هل نحتاج لاحد كي يلغيها؟)، بصرف النظر عن الجوهر الاجتماعي لمثل هذا الحزب، في البلد أو ذاك، وفي هذه الفترة أو تلك.

بالمقـابـل تلمـح بذور نزوع اسـلامي آخـر ينـاصـر التعـددية. انه نزوع «خجول»، ان جاز القول، يبرز وسط قوى اسلامية معينة، أو كتلة من هذه القوى (مثال تونس، والسودان).

(ب) في الميدان الاقتصادي نجد دفاعاً عنيداً عن الملكية شبه الاقطاعية عند بعض الفقهاء الاسلاميين، فيما يناصر آخرون الملكية الخاصة بوجه عام. وينطوي هذا، بتلاوين كثيرة، على دفاع عن الملكية الخاصة الرأسمالية (من جراء خلطها بالملكية الشخصية، وهي ملكية خاصة لكنها ترتكز على العمل الشخصي للمالك) أو ينطوي على هجوم على الملكية الرأسمالية من مواقع اخلاقية ترى ان الشرور الاجتماعية القائمة ليست ثمرة علاقات ملكية معينة، ذات طابع تاريخي، بل نتاج سوء استخدام الملكية الخاصة بفعل ضعف الروادع الاخلاقية في النفس البشرية.

ان الفكـر الاقتصـادي (أو المـذاهب الاقتصـادية) الاسـلامي يتميز، في غالبيته، بنقل سائر المشكلات الاقتصادية من ميدان الانتاج الى ميدان التداول، ناظـراً الى سائـر افعـال التبادل باعتبارها نتيجة ارادة بشرية تعسفية، اما سيئة أو

شريرة. من هنا اختزال سائر العلاقات الاقتصادية الموضوعية الى علاقات اخلاقية.

وينبغي الاعتـراف ان عناصر الملكية المشاعية، أو الاستخدام الجماعي لبعض موارد الطبيعة (منابع المياه، الصحراء، المراعي القبلية، الخ) المشار اليها في النصوص القرآنية المقدسة، وفي الاحكام الفقهية الاسلامية القديمة، تشجع الكثير من «الاقتصـاديين» الاسـلاميين المعـاصرين على المجاهرة بالدعوة الى الملكية «العامة» في شكل ملكية دولة، شريطة ان تكون «هذه» دولة «اسلامية». ولا يضع آخرون مثل هذا الشرط.

بموازاة ذلك نجد بذور نزوع الى نفي الملكية الخاصة عند بعض المذاهب الاقتصادية الاسلامية. فالمدرّسي (العراق) مثلاً، يناصر اقامة التعاونيات واشاعتها في المجتمع، ويؤكد آخرون ان الغاء الملكية الخاصة هدف اجتماعي اسلامي ضروري (تونس، الجورشي).

إن وجهتي النظر الاخيرتين، تحملان بذور نظرة صاحية، ان جاز القول، رغم انهمـا لا تخلوان من الغمـوض. ويتطلب ذلك بالذات المزيد من الصراع الفكـري، الحـاد حينـاً، الهادىء حيناً، بغية المساعدة في تبلور «تيار اسلامي ديمقراطي» على خطى «لاهوت التحرير» الشجاع، الذي نما من وسط الكنيسة الكاثوليكية في امريكا اللاتينيـة، ساعياً الى بناء العدالة على الارض ترتكز على علاقات ملكية اجتماعية خالية من الاستغلال.

(ج) في الميدان الفلسفي، ميدان النـظرة المـادية والمثـالية الى العالم، يسعى بعض الفقهاء، باقصى جهد، ان يرفعوا تضاد الايمان ـ الالحاد الى مرتبة القضية الاولى والاخيرة، بهدف ستر الجوهر الاجتماعي للصراع، من جهة، ولعزل الطبقة العاملة وابعاد جمهرة المؤمنين عنها، من جهة اخرى. ويقوم البعض بخلط الالحـاد، كوجهة نظر فلسفية، بالعلمانية كموقف سياسي من العلاقة بين سلطة الدولة والمؤسسات الدينية.

وينبغي ان يخاض الصراع الفكري، في هذا الميدان الحساس، ببالغ العناية والتماسك بأسلوب علمي - عملي. ان الفقهاء الاسلاميين يخلطون في كومة واحدة ماركس بهيغل، كانط بأرسطو، افلاطون بابن سينا، ابيقور بابن رشد، دارون بانشتاين، معتبرين المذاهب الفلسفية المغايرة لمعتقداتهم بمثابة «نتاج شيطاني» للغرب الفاسد، يهدف الى تدمير الاسلام.

فكل الفسلفات، حتى الاسلامي منها، ينظر اليها بمثابة «كل ابستمولوجي» مرفوض وشيطاني. هناك، حقاً، استثناءات، نظراً لان بعض القادة الاسلاميين (لحسن الحظ) يتمتعون بخلفية فلسفية، شخصية أو اكاديمية. وعلى سبيل المثال (الجورشي) في تونس، الذي درس الفلسفة في سوريا (كما يقال)، أو الصدر الذي يناصر فلسفة الملا صدر الشيرازي، داعية وحدة الوجود، وصاحب نظرية الحركة الجوهرية.

(د) في ميدان القوميات والمشكلات القومية، نواجه ظاهرة مركبة على المستوى العربي تحتاج الى شيء من التوضيح.

إن «القومية» ليست كلمة غامضة في الفكر الاوروبي، لكنها ليست كذلك على المستوى العربي. ابتداء هناك استخدام سياسي - تنظيمي للكلمة. فالناصريون والبعثيون (وهذه اسماء احزاب سياسية) يسمون انفسهم قوميين لتحديد المحتوى العام لأيديولوجيتهم. وبناء عليه فان مفهوم «القومي»، يستخدم، في منطقتنا بمعنى عام يتوخى وصف أو تسمية بعض الاحزاب السياسية للبرجوازية (الصغيرة والمتوسطة). وللسبب نفسه، فان الاحزاب السياسية الاخرى، التي تتبنى الايديولوجية الاسلامية، تدعى بالاحزاب الاسلامية.

لكن هذا التوصيف (قومي، اسلامي) المستمد، من الشكل العام للايديولوجيا، يوسّع الى حدود غريبة: ان القومية خالية من النزعة الاسلامية، أو ان النزعة الاسلامية لا شأن لها بالنزعة القومية. ان مثل هذا الاستنتاج هراء محض.

فلا الايديولوجيا القومية، حتى في ردائها العلماني، خالية من العناصر

الغيبية، الدينية، بالمعنيين الفلسفي والايديولوجي للكلمة، ولا الفكر الاسلامي، بثوبه الغيبي، خلو من المحتوى القومي، بالمعنى الاجتماعي - السياسي.

ولو نظرنا الى الظاهرة بمنظار ارحب، لتوجب القول ان معظم الطبقات الاجتماعية، (أو كلها في حدود معينة) في البلدان قيد المعاينة، ابدت أو تبدي ضروباً مختلفة، وبلغة متباينة، وبدرجات مختلفة من الثبات، نزعات قومية، أو هي حامل اجتماعي للنزعة القومية: البرجوازية الكبيرة، البرجوازية المتوسطة والصغيرة، الطبقة العامة. حتى ملاك الارض ابدوا نزوعاً قومياً لا يبارى في القرن التاسع عشر، وخلال النصف الاول من القرن العشرين. وان هذا النزوع القومي يتجلى في اشكال فكرية متنوعة، ولكن تباين المظهر لا يلغي، احياناً، تماثل الجوهر.

ان المقارنة بين الاشكال الايديولوجية قد ادى الى الاكتفاء بالتصنيف التالي واسع الانتشار للقوى الاجتماعية في العالم العربي: القوى القومية، الاسلامية، الماركسية، الليبرالية، الخ. ان مثل هذا التمايز أو التمييز ينتمي، كما اسلفنا، الى شكل المذهب الفكري أو السياسي اكثر من انتمائه الى المحتوى الاجتماعي الطبقي.

ثانياً، ينبغي للمرء ان يأتي الآن على مسألة العلاقة بين القومية والاسلام. نواجه هنا أربعة أشكال، هي اما متزامنة، حين نأخذ المنطقة ككل واحد في زمان واحد (مثلاً: النصف الثاني من القرن التاسع عشر)، أو متعاقبة في الزمان حين ندرس تاريخ بلد محدد بوصفه جزءاً مستقلاً من الكل (عموم المنطقة)، أو متزامنة ومتعاقبة فيما لو اخذنا المنطقة ككل، المؤلفة من مجتمعات ودول مختلفة، في نقاط مختلفة في الزمان. هذه الاشكال هي:

١ ـ الاسلام كشكل ايديولوجي مباشر للنزعة القومية :

نشهد هذا الشكل في تلك البلدان ذات البنى ما قبل الرأسمالية، شديدة التخلف، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ان قيام الدين بهذا الدور، هو ضرورة فكرية في مجتمع ما قبل رأسمالي، حيث يؤلف الدين الشكل العام والمهيمن للفكر الاجتماعي.

ونلاحظ هنا بعض التمايز بين دور الدين في بلدان المشرق العربي (مصر، العراق، سوريا، لبنان، الاردن) ودوره في بلدان المغرب العربي (الجزائر، المغرب، تونس، ليبيا).

ففي بلدان المغرب تعزز دور الدين اكثر في النضال القومي، الذي خيض ضد غزاة لا مسلمين، (مستوطنين، أو مستعمرين مباشرين في بعض الحالات) كان ينظر اليهم بمثابة كفار. التضاد الديني يفسر هنا بروز تلك الخاصية الفريدة في الوعي الاجتماعي لبلدان المغرب العربي، (وهي ماثلة الى يومنا هذا) ونعني بذلك تطابق الاسلام والعروبة. فالمسلم عربي، والعربي مسلم.

عير ان التعبير عن النزعة القومية عبر الاسلام لم يفلت من يد التغيير في هذه الرقعة. لكن هذا التغيير كان يتوقف على انبثاق طبقات جديدة غير ملاك الارض شبه الاقطاعيين ورؤساء (مشايخ) القبائل على المسرح، لتضطلع بالدور القيادي الاجتماعي، ان آجلاً أو عاجلاً.

ومن الامثلة البارزة الدور الذي لعبته الانتلجنسيا المتحدرة من الفئة الوسطى في تونس (والى حد ما في الجزائر) في دفع الاسلام التقليدي وممثليه الاجتماعيين الى المؤخرة.

٢ ـ الاسلام كشكل ايديولوجي غير مباشر للنزعة القومية :

ان النهـوض القومي في المشرق العربي اتخذ شكل مسعى اعادة صياغة المثـل والقيم الاسـلامية للتلاؤم مع مصالح البرجوازية الوطنية، حديثة الولادة، وذلك في تضاد مباشر، وصراع حاد مع الجبرية الاسلامية، الاقطاعية، ولدينا، هنا، مثال مصر.

ان الـدور الذي لعبه الافغاني، ثم محمد عبده بدرجة اقل، يذكرنا، في بعض مفاصله، بالدور الذي اضطلعت به البروتستانتية. وملمح التشابه هذا لـم يكن بعيداً عن بصر الافغاني نفسه، الذي اطرى اللوثرية ايما اطراء.

لقد اعلن الافغاني، ان الديمقراطية، الدنيوية لا الدينية، كنظام للحكـم، تتطابق (الى جانب مطالب سياسية اخرى) مع «روح الاسلام»، الخ.

ان اعـادة صياغة مفاهيم الشورى، والاخذ بأسباب العلم والتقدم، الخ، تتكـرر في ثورة المشروطة الايرانية (١٩٠٥) حيث رفع رجال الدين الشيعة راية الـديمقراطية الدستورية (البرجوازية) على اساس مبدأ الشورى، رافضين تسمية البرلمان بمجلس الشورى الاسلامي (حسب طلب الشاه) ومصرين على التسمية الجديدة: مجلس الامة (ملتي)!

وقـامت بلدان اخرى بنفس المهمة (اعادة صياغة المثل الاسلامية باتجاه برجوازي) في وقت لاحق، أي بالضبط بعد ان اخذ المجتمع التقليدي يدخل في مجرى تفككه المحتوم.

لقد برز النضال القومي في بلدان المشرق العربي الى الوجود اول الامر ضد العثمانيين، وفيما بعد ضد القوى الكولونيالية الاوروبية، وفي بعض الاحيان ضد الاثنين، وفي مرحلة معينة وبلدان معينة، مع القوى الاوروبية ضد العثمانيين.

ان التماثل الديني القسري في ظل الحكم العثماني تعرض لتحدي التمايز

الاثني (أو الجنسي حسب تعبير الافغاني والكواكبي، وهنا بمعنى: القومي) من جانب العرب.

ولعل وجود طائفة مسيحية من العرب مؤثرة نسبياً، بحكم دورها التجاري والثقافي، عزز ميول التمايز القومي عن الحكم العثماني، وتشديد نبرة هذا التباين على حساب التماثل الديني.

وعلى هذا ففي حين كان الاسلام (ومايزال الى حد معين) متماثلاً مع النزعة القومية العربية، في الوعي الاجتماعي لبلدان المغرب العربي، فان النزعة القومية العربية كانت، الى حد كبير، في بلدان المشرق العربي مستقلة بل حتى متناقضة (في حدود) مع الاسلام، وذلك في نقاط زمنية متباينة.

٣ ـ المذهبية والطائفية كشكل ايديولوجي مباشر للتمايز الديني أو القومي:

لعل هذا هو اقدم الاشكال. لا نجد هنا الاسلام، بطابعه الشمولي، بل نجد ان احد صيغه، أو بتعبير ادق احد مذاهبه الفرعية، أو احد طوائفه، هو الذي يقوم مقام الراية الاجتماعية أو السياسية للتصارع القومي مع طائفة اسلامية اخرى.

ان الاسلام ينقسم الى مذهبين رئيسيين: المذهب السني، والمذهب الشيعي، مع وجود بقايا للخوارج.

والمذهب السني ينقسم بدوره الى اربعة مذاهب فرعية اساسية: الحنفي، الشافعي، المالكي، الحنبلي. بينما ينقسم المذهب الشيعي الى فرع اساسي هو المذهب الاثني عشري والى فروع ثانوية عديدة، بينها الزيدية والاسماعيلية..

وقد تركنا في هذا التقسيم التفرعات المتشعبة للزوايا والتكايا الصوفية، التي تتعلق بهذا المذهب الاساسي أو ذاك.

ان لهذا الانقسام المذهبي، بمعزل عن عوامله الفقهية ـ اللاهوتية، تاريخه الخاص قطعاً. بيد انه اخذ يلعب، منذ القرن التاسع عشر، دوراً مغايراً للادوار السابقة. ولا نختار القرن التاسع عشر كنقطة انطلاق عشوائية، بل كنقطة في الزمان اخذت فيها عوامل تشكل القوميات بالنضوج في بعض الاماكن (لربما كان من الادق استخدام تعبير: وعي الذات القومي)، كما بدأت تنضج ايضاً مقدمات الانتقال من المجتمع القبلي المجزأ، الى مجتمع اقطاعي ـ مركزي، بشكل اكثر نضجاً.

ولدى المعاينة الاقرب نلاحظ ان بعض البلدان أو المقاطعات أو الامارات الاسلامية، التي تتسم بخصوصية اثنية أو حتى قومية (معتبرين الاولى سابقة وممهدة للثانية) تصادمت مع الحكم العثماني أو انتفضت عليه. فمثلاً ان الامارات الفارسية، الاقطاعية، المجزأة، بدأت تتوحد، في مطلع القرن السادس عشر، في مملكة اقطاعية مركزية تحت الراية الايديولوجية للمذهب الاثني عشري، في مواجهة الامبراطورية العثمانية السنية ـ الحنفية.

وتكررت ظاهرة مماثلة اخرى في الجزيرة العربية، مع تبلور مقدمات القضاء على التبعثر القبلي تحت راية الوهابية، وهي «تجديد» للمذهب الحنبلي، بشكل مبسط، بدوي الطابع.

إن الفكر الوهابي قام مقام رأس الرمح ضد المذهب الحنفي العثماني، وسمح بتكفير الخصوم.

في هذين المثالين نجد ان التمايزات الاثنية أو القومية تنعكس موضوعياً في هيئة تمايز مذهبي.

ونرى ذلك يتكرر ايضاً في ليبيا، تحت راية المذهب الصوفي السنوسي، المرتكز أو قريب الصلة بالمذهب المالكي ـ السني. فقد لعبت السنوسية دور السلاح الفكري ضد العثمانيين وبمواجهة الغزاة الايطاليين.

لقد اقتصرنا، هنا، على معاينة البعد الخارجي (القومي) للمذهب، ولم

نتوسع في دوره الداخلي.

ان الجانب الداخلي، أي عوامل التطور الاجتماعي، الانتقال من مجتمع قبلي، مجزأ الى دولة مركزية اقطاعية ـ ثيوقراطية، قد وجد تعبيره الساطع في فكرة التوحيد الوهابية بمواجهة الزوايا الصوفية، والعبادات الخرافية (الطوطمية الاصل) للاشجار والحجارة، واضرحة الاولياء، الخ، وهي ممارسات طقوسية ـ اعتقادية هيمنت على الوعي الديني للبدو والقبائل المنعزلة في الجزيرة العربية.

أما المذهب الشيعي، في حالة ايران في الفترة المذكورة، فقد قام بدور الرافعة والحامل للنزعة القومية الفارسية كما اسلفنا. ومايزال يقوم بهذا الدور حتى اللحظة الراهنة.

٤ ـ العلمانية كشكل ايديولوجي مباشر للنزعة القومية:

إن اول مثال يقدمه لنا التاريخ عن هذا الشكل هو تركيا في القرن التاسع عشر. واستناداً الى تقديرات وفرضيات تاريخية عديدة، تُعتبر تركيا اكثر البلدان الاسلامية تقدماً في القرن التاسع عشر. فبرجوازيتها كانت انضج نسبياً، وقد خاضت الانتلجنسيا التركية اولى المعارك مع اللاهوت الاسلامي الاقطاعي، مستخدمة اسلحة فكرية اوروبية، في مسعى لتحديث البنى التقليدية المتقادمة في امبراطورية تواجه شبح تحديات داخلية وخارجية.

وقد تكللت هذه المعركة بالغاء منصب الخلافة الاسلامية على يد اتاتورك عام ١٩٢٤، ولم يكن ذلك قراراً فجائياً يأتي من العدم، بل ثمرة تراكم متصل يمتد الى فترة بعيدة.

وحصل تطور مماثل، فيما بعد، في بعض البلدان العربية منذ الثلاثينات من هذا القرن. فعلمنة الفكر القومي اعلنت عن وجودها بقوة. ونقصد بهذا التعبير، الذي قد يلوح ملتبساً، نزع الرداء الديني، الخارجي، واكتساب النزعة القومية

شكلاً علمانياً، اكثر مواءمة.

تبين هذه الاشكال وتاريخ تطورها ان القومية والاسلام، على الصعيد الايديولوجي، يقفان في علاقة بالغة التشابك. وتتعقد اللوحة اكثر عند دراسة الاثنين من حيث كونهما حركة اجتماعية ترتبط بأكثر من تشكيلة اجتماعية ـ اقتصادية، من جهة، وكذلك عند دراسة الحامل الاجتماعي ـ الطبقي لهاتين النزعتين (على الصعيد الفكري حسب) في اطار التشكيلة الحالية. ان من شأن دراسة كهذه تكشف عن جوانب جديدة تعقد العلاقة بين الاثنين الى مدى اكبر.

إن الوحدة الاسلامية ما فوق القوميات، أو «الاخوة الاسلامية»، بتعبير اقطاب الحركات الاسلامية، هي الشعار الذي ترفعه هذه الحركات بوجه كل من الوحدة العربية القومية، وبوجه التضامن الوطني والاممي اليساري.

وبقدر ما يتعلق الامر بالعالم العربي، فاننا نجد ان «الاخوة الاسلامية» تقف في تضاد مع الوحدة العربية، دون ان يعني ذلك انكار وجود نزعات قومية معادية للامبريالية وسط بعض هذه القوى، ولا اغفال واقع ان هذا الشعار يستخدم كرافعة سياسية واقتصادية لبناء النفوذ (السعودي ـ والايراني والباكستاني ـ تصدير «الثورة» ورأس المال).

(هـ) وفي مجال العلاقات الدولية يرفض معظم الحركات الاسلامية المعسكرين العالميين كليهما على اساس «لا شرقية ولا غربية»، وهو شعار سبق ان رفعته قوى قومية عربية في الاربعينات، وظلت امتداداته قائمة. وتقف قوى اسلامية اخرى الى جانب القوى الغربية ضد البلدان الاشتراكية انطلاقاً من ذريعة ان الاخيرة دول ملحدة، فيما الاولى دول «مؤمنة»!

إن هذه الميادين وغيرها هي حقول صراع فكري ضاري. مع ذلك يطرأ في هذه الميادين تغير معين، وان يكن بطيئاً وتدريجياً، مبيناً الفكر الاسلامي ليس بلوراً صلباً، وان التكيّف ظاهرة موضوعية.

«سوسيولوجيا الفكر الاسلامي»
ومقولات الاقتصاد السياسي الماركسي

شهد العقدان الاخيران ظهور ابحاث في التاريخ العربي ـ الاسلامي تنطلق من المنهج المادي التاريخي، في مسعى لدراسة هذا التاريخ لا كتاريخ عقائد ومذاهب تنمو وتتصارع كيفما اتفق، بل كتاريخ أفكار وعقائد تنهض على اساس اقتصادي ـ اجتماعي معيّن، ذي طابع تاريخي، انتقالي.

ولا ريب في ان هذه خطوة كبيرة على طريق نقض المنهجية السابقة، المنهجية التي تجعل للفكر (وبالذات الديني) تاريخاً خاصاً مستقلاً، معزولاً عن قاعدته الارضية[1].

بيد ان منهج ربط الفكر بقاعدته الارضية يسير في اتجاهين، أو يتخذ صورتين، ان جاز القول. أولاً استخلاص «النواة الارضية» أو العلاقات الواقعية من التصوّر الفكري (هنا الديني). أو استنتاج الاشكال الفكرية (الدينية) من العلاقات الواقعية.

بهذا الصدد نقرأ: «ان العثور على النواة الارضية للتصوّرات الدينية الضبابية، عن طريق التحليل، اسهل بكثير مما لو يُستخلص، على العكس، من العلاقات المعيّنة للحياة الواقعية، الاشكال الدينية الموائمة لها. وهذا الاخير هو المنهج المادي الوحيد، وبالتالي المنهج العلمي الوحيد»[2].

بتعبير آخر إن هذه المنهجية تفترض وجود اقتصاد سياسي لانماط الانتاج ما قبل الرأسمالية التي سادت رقعة العالم العربي ـ الاسلامي، كأساس لدراسة

التشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية في هذه الرقعة، انطلاقاً من كون مفهوم التشكيلة ينطوي، كجنس أعلى، على الانتاج المادي كما على الانتاج الفكري: الاول ينتمي الى القاعدة (اسلوب وعلاقات الانتاج) والثاني عنصر ينتمي الى البنية الفوقية.

ان هذه المهمة بالطبع ماتزال قيد الانجاز، ويبدو ان البحث مايزال في المراحل الاولى من بناء صرح الاقتصاد السياسي لحقبة التراث العربي - الاسلامي، دون ان يعني ذلك التقليل، قط، من شأن ما تحقّق.

مع ذلك ثمة محاولات تؤكد انها تروم تحقيق هذا الهدف. في هذا الاطار تأتي دراسة الدكتور محمود اسماعيل الموسومة «سوسيولوجيا الفكر الاسلامي - محاولة تنظير - الجزء الاول: طور التكوين»[3].

هدف هذا المقال هو تقديم عرض نقدي لهذا الكتاب كجزء من نقد طريقة معيَّنة في استخدام مقولات ومفاهيم الاقتصاد السياسي الماركسي في دارسة التراث، وهي طريقة (ولا اقول منهجية) تتسم بطابع مناقض للاقتصاد السياسي الماركسي.

ان سمات هذه الطريقة ستتكشّف للعيان، من خلال عرض الكتاب، على انها طريقة لا تقتصر للاسف على مؤلف السوسيولوجيا الاستاذ محمود اسماعيل، بل يشاركه فيها عدد من الكتّاب المعاصرين في مجال التراث العربي - الاسلامي.

* * *

يؤكد كتاب «سوسيولوجيا الفكر الاسلامي» ان ينطلق من المادية التاريخية، فهي، على حد تعبيره، «اكثر الرؤى الاجتماعية علمية وقدرة على استيعاب الفكر الانساني وتنظيره» ويؤكد ضرورة «معرفة الاساس الاقتصادي، فبمعرفته يمكن بسهولة إدراك حقيقة الفكر» (ص، ٧ و ص ١٣).

وبعد نقد الاتجاه المثالي، في دراسة التراث العربي ـ الاسلامي، الذي يُنكر وجود فكرٍ عربي اصيل، ثم نقد الاتجاه المادي لتأخره في دراسة التراث العربي ـ الاسلامي وتخلّفه عن دراسة كهذه من جراء عوامل عديدة، يخلص الى القول:

«بدأنا العمل من حيث انتهى السابقون... ومن خلال عمل في الحقل يقرب من العشرين عاماً» (ص ٣٢ ـ ٣٣) لان المطلوب «رصد حركة التطور في بنية المجتمع استرشاداً بقوانين المادية التاريخية باعتبارها اداة بحث» (ص ٣٧). ويعرّج الكتاب عند هذه النقطة على نقد المنهج المادي لدى بعض الكتاب العرب: تيزيني، أحمد عباس صالح، الشرقاوي، مجمد عمارة، الدوري، ثم يتعهد من جديد في «البدء بدراسة الوضع الاقتصادي والبناء الاجتماعي في تطوره التاريخاني، على صعيد الرقعة الاسلامية برمّتها».

كيف يدرس كتاب السوسيولوجيا «الوضع الاقتصادي والبناء الاجتماعي» في «تطورهما التاريخاني؟ انه يبدأ بالجزء الاول الذي «يعرض للصراع بين البرجوازية والاقطاع منذ ما قبل الاسلام وحتى انتكاسة الصحوة البرجوازية حول منتصف القرن الثالث الهجري» (ص ٤١ ـ ٤٢)٨ «الجزء الثاني يبدأ بعودة المد الاقطاعي... ثم انحساره امام الصحوة البرجوازية الاخيرة التي استمرت حتى منتصف القرن الخامس الهجري» «الجزء الثالث: الانتكاسة النهائية للبرجوازية وسيادة النمط الاقطاعي العسكري طوال القرون التالية» (ص ٤٢).

إن نقطة الانطلاق في كتاب السوسيولوجيا هي وجود الاقطاع والبرجوازية البداية الى النهاية، كقوى اجتماعية، تتبادل المواقع والمراكز، تغطّ في النوم وتصحو، تتعاقب وتتزامن، مرّة ينتصر هذا، ومرة ينتصر ذاك، ثم يعود المنهزم الى النصر والمنتصر الى الهزيمة، وكل ذلك يجري تأسيساً على «نتائج مسح اقتصادي» (ص ٤٢) يمسح الاقتصاد من وجوده على الارض.

ان كتاب السوسيولوجيا يرى وجود هاتين الطبقتين الاجتماعيتين في فترة ما

قبـل الاسلام كمُعطى نهائي، دون أي تعليل تاريخي. برهانه الوحيد هو وجود التجارة. وهذا ما يصرّح به في مدخل المبحث الاول، حيث يوجه النقد لنظرية كولزنسكي التي ترى وجود علاقات اقطاعية. (ص ٤٧). فالتجارة في نظر كتاب السوسيولوجيا تمثل «بواكير برجوازية ناشئة» وان «التجارة هي اساس الانتاج الاول» بدلاً من الزراعة[1].

ابتداء، ان التبادل التجاري نشاط ينتمي الى ميدان التداول لا الانتاج، وهو نشاط لا يُنتج، بوجه عام، قِيَماً، بل ينقلها. مع ذلك فانه يصبح «انتاجاً أولاً»، والاكثر من ذلك انه ادى الى نقل المجتمع العربي من الاقطاع الى «طور بدائي من اطوار البرجوازية». وبالطبع فان استخدام تعبير «طور بدائي» وتعبير «البرجوازية» يؤديان عملياً الى إلغاء النتائج المنطقية التي يقود اليها استخدام مفهوم «الانتقال» الذي يعني دمار بنية كاملة من علاقات انتاج تاريخية.

وعـدا عن تحـول التجـارة الى نمط انتـاج، أي تحـول التبادل الى نمط انتـاج (!)، فان مثـل هذا القول ينطوي على خلط فادح بين مفهومين متمايزين تاريخياً: الرأسمال، والرأسمال التجاري.

ان وجود تجارة، يشير، كما اسلفنا، الى وجود رأسمال تجاري، ولكنه لا يشير الى اكثر من ذلك، لا يشير الى وجود رأسمال بالمطلق، بل رأسمال من نوع خاص. فالـرأسمـال التجاري، والرأسمال الربوي أيضاً، هما، بتعبير ماركس، سابقان للطوفان، أي سابقان للرأسمالية.

وإذا ما حاول المرء تحديد مضمون عام لكل رأسمال بدون تمايز، لقال ان الرأسمال هو قيمة تنمي نفسها ذاتياً من خلال البيع والشراء، وهذه الصيغة تنطبق على الرأسمال التجاري: نقد (ن) ـ سلعة (س) ـ نقد اكثر (ن)، وعلى الرأسمال الربوي: نقد (ن) ـ نقد اكثر (ن) دون توسط الشراء والبيع، والرأسمال الصناعي.. الخ. ومثل هذا التحديد فضفاض فهو يلغي التمايزات التاريخية لهذه الاشكال. غير ان مفهوم الرأسمال شيء ومفهوم الرأسمال التجاري، شيء آخر.

فالرأسمال، بدون اية تحديدات اخرى، يعني، من وجهة المضمون، قيمة تنمّي نفسها بنفسها مُنتجة قيمة فائضة على اساس استغلال قوة العمل، بعد تحوّل قوة العمل الى سلعة، ومثل هذا التعيين يحمل طابعاً تاريخياً.

إن هذا المفهوم يقترن بعدّة تحديدات اخرى: السلعة، قوة العمل، القيمة الفائضة.. الخ.

وبالطبع فثمة تماثلات بين الرأسمال والرأسمال التجاري. فكلاهما قيمة تنمّي نفسها بنفسها، وكلاهما يقوم على بيع وشراء السلع. بيد ان التمايز بينهما عميق. فالرأسمال التجاري يقوم على شراء وبيع السلع دون ان تكون قوة العمل قد برزت الى الوجود كسلعة، أما الرأسمال فيرتكز على شراء وبيع قوة العمل. ومقولة قوة العمل، أو تحوّل قوة العمل الى سلعة، مقولة تاريخية تخصّ عهداً معيّناً. وترتبط بهذه المقولة، تحديدات اخرى خاصة بهذا العهد المعيّن: الاجور مثلاً. الرأسمال التجاري ينشط في ميدان التبادل. الرأسمال ينشط في ميدان الانتاج. الاول يبرز على عتبة انحلال المشاعة، وينمو في الحقبة العبودية والاقطاعية. الثاني لا يبرز إلا في طور اخير من الحقبة الاقطاعية مؤذناً بانحلالها. الاول هو الشكل المهيمن في تشكيلات سابقة للرأسمالية، وشكل فرعي في التشكيلة الرأسمالية. الثاني غائب في التشكيلات السابقة، وهو المهيمن في التشكيلة الرأسمالية.

ان غياب مفهوم التشكيلة في كتاب السوسيولوجيا، يقترن بغياب مفهوم نمط (اسلوب) الانتاج، بوصفه وحدة متفاعلة للقوى المنتجة وعلاقات الانتاج من هنا منبع خلط تشكيلة بأخرى، من ناحية، واستخدام مقولات ومفاهيم وتحديدات اقتصادية خاصة بتشكيلة معينة لتوصف ظاهرات أو علاقات تخص تشكيلة اخرى.

ويرجع هذا الخلط، عدا عن غياب مفهوم التشكيلة وغياب مفهوم نمط الانتاج، الى عدم فهم الطابع التاريخي للمقولات، وعدم ادراك التمايز في المضمون التاريخي لعدد من المقولات المشتركة بين اكثر من تشكيلة(*): على

سبيل المثال مقولة الريع، ومقولة نمط الانتاح السلعي. فالريع، كما هو معروف، مفهوم يعبّر عن انتقال جزء من الناتج الفائض الذي ينتجه المنتج الزراعي المباشر الى المالك العقاري. بيد ان المنتج الزراعي قد يعمل في شروط أو علاقات اجتماعية بالغة التباين. فقد يكون هذا منتجاً حراً مستقلاً، أو قد يكون قِنّاً، أو قد يكون مزارعاً رأسمالياً. في هذه الاحوال المتعدّدة ثمة ريع، وعليه لا ينطوي مفهوم الريع، في هذا التحديد العام، على مضمون العلاقات الاجتماعية، ولا بد من شطر المفهوم العام (الجنس) الى مفاهيم فرعية (انواع، فصول): ريع اقطاعي، ريع رأسمالي. حتى الريع الاقطاعي ينقسم بدوره، حسب طبيعة شكل العمل الفائض المنتزَع، الى ريع عمل، ريع عيني، ريع نقدي، رغم ان هذه الاشكال الثلاثة تندرج تحت مقولة اعم هي: الريع الاقطاعي، والتي تعبّر لا عن شكل الريع، حيث يختفي التمايز، بل عن شكل علاقات الانتاج التي يتولّد هذا الريع في ظلها.

وما يصحّ على مقولة الريع يصح على مقولة أو مفهوم «الانتاج السلعي». إن محتوى هذا المفهوم يتحدّد بانتاج المنتجات لاجل التبادل. ان الانتاج السلعي يتجلّى في شكلين رئيسيين هما: الانتاج السلعي البسيط والانتاج السلعي الرأسمالي. الاول مشترك بين عدة تشكيلات، والثاني ينتمي لتشكيلة محدّدة بعينها. واذا كان الانتاج السلعي عموماً قد نشأ عن تقسيم العمل، واسهم بتطوره، في توسيع التبادل، وضرورة نشوء النقد... الخ، فانه بشكل الانتاج السلعي البسيط يتمايز عن الانتاج السلعي الرأسمالي بالتحام المنتج بوسائل انتاجه؛ وبامتلاكه لنتاج عمله. وان وجود الانتاج السلعي بشكله البسيط، وما يقترن به من تبادل نقدي، الخ، لا يشكل دليلاً على وجود رأسمالية. بالاحرى ان شرط نشوء الانتاج السلعي الرأسمالي هو دمار الانتاج السلعي البسيط، وتحول الانتاج الى ملكية خاصة منفصلة عن المنتج.

لنعد الى كتاب «سوسيولوجيا الفكر الاسلامي». بعد ان يرفض الكتاب فرضية كولزنسكي عن وجود علاقات اقطاعية في شكل ريع عقاري أو خراج، في عصر ما قبل الاسلام (لا ندري بالضبط في اية رقعة فذلك غير محدَّد) نراه يطلق الحكم التالي: ان قيام دول سبأ وقتبان وحمير (تحدد المكان) يمثل «قمة المدّ البرجوازي» (ص ٢٥).

لقد جعل المؤلف من التجارة «نمط انتاج» وها هي تصبح «مدّاً برجوازياً» دون تحديد ماهية المدّ، أهو ثورة، تحوّل، انتقال، أم ماذا؟ ان مجرد قيام دول - مدينة، كهذه، وهو ظاهرة امتدت من اليونان الى الهند في العصر العبودي، يشكّل بنظره انتصاراً للبرجوازية. والواقع ان استخدام تعبير «برجوازية» قد صيغ على ما يبدو لتجنّب الاحراج المنطقي الناجم عن استخدام تعبير «رأسمالية»، ولتحاشي التناقض مع الهجوم على مكسيم رودنسون (قبل صفحات) على فكرته عن وجود «رأسمالية اسلامية» (وليس ما قبل اسلامية)!

وبالطبع فان «المدّ البرجوازي»، الذي يتعمّد في صفحات كثيرة باسم «الصحوة البرجوازية» (مدّ، صحوة، يقظة... الخ) يتخذ في كتاب السوسيولوجيا طابع مصادفات عشوائية، تبرز بغتة وتنكفىء بغتة. ونجد لذلك اسباباً كثيرة تعرض علينا كيفما اتفق دون تبيان روابطهما المنطقية بالظاهرة.

ما هي معالم «المدّ» أو «الصحوة البرجوازية». حسب السوسيولوجيا؟ انها بالحرف الواحد:

١ - انشاء المدن، ٢ - نظام الادارة، ٣ - الضرائب، ٤ - سك العملة، ٥ - مجالس التجار.

هذا كله «يوضح غلبة وسيادة النمط البرجوازي».

لقد تحوّل معيار وجود «المدّ» أو «الصحوة» البرجوازية من الميدان الاقتصادي (التجارة) الى ظاهرة اخرى من ظواهر البناء الفوقي: نشوء الدولة - المدينة، بما تتضمنه من نظام اداري وضريبي، ومجالس، الخ.

أما كيف اجهضت هذه «الصحوة البرجوازية» أو كيف انهارت (في دول سبأ وقتبان وحمير أي امارات الجنوب) فاننا نقرأ عن ذلك ما يلي : «رغم التأثير بعيد المدى للتجارة باعتبارها نمط الانتاج السائد «(التداول = انتاج!!) إلا ان نشاط البرجوازية لم يصل الى نهاية مطافه». يقصد تثوير الانتاج، نشوء الرأسمالية . . . الخ . والسبب: لان:

١ ـ النشاط التجاري «لم يتجاوز دور الوساطة». أي لعدم ظهور الرأسمالية، لعدم بروز الرأسمال في الانتاج. قبل قليل كان هذا النشاط = نمط انتاج، والآن نكتشف انه مجرّد وسيط بين المنتجين.

٢ ـ وأد التطلّع البرجوازي بفعل القوى الخارجية (الرومان، الفرس) (ص ٥٣ ـ ٥٤).

ويعمّم كتاب السوسيولوجيا المعايير نفسها على ما يسمّيه إمارات الشمال: كندة، الانباط، تدمر، الغساسنة، المناذرة، اضافة الى دول اخرى في الحجاز. (ص ٥٦).

ويأتي الآن دور بلاد الحجاز: يثرب، الطائف، مكة، قبل ظهور الاسلام.

ان مكة (ص ٥٨) مركز تجاري، وبالطبع فان الطريقة السوسيولوجية ستعمّد مكة كمركز للمدّ البرجوازي، كما هي العادة. هنا نجد تحسّباً واحترازاً في الكتاب. فرغم ان مكة هي مركز تجاري، ورغم ان التجارة هي «نمط الانتاج السائد» حسب تعبير الدكتور محمود اسماعيل، فانه يعترض على د. طيب تيزيني القائل بوجود «نمط انتاج بضائعي» ونمو البرجوازية المكية نمواً كاملاً (ص ٥٨). (التشديد من عندنا).

وبالطبع فان مفهوم «نمط الانتاج البضاعي» غير دقيق. هناك انتاج صناعي، ولكن ليس هناك نمط انتاج بضاعي (سلعي). فالانتاج البضاعي (السلعي) مفهوم يعكس خاصية مشتركة بين عدة انماط انتاج تتصف بتكريس جانب أو جلّ منتجاتها للتبادل، وهو يعكس بوجه أشدّ، الخاصية المشتركة بين الانتاج البضاعي

(السلعي) البسيط والانتاج البضاعي (السلعي) الرأسمالي ، هذه الخصائص هي انتاج قيم للتبادل، الانتاج لاجل البيع . وهذه وحدتهما . أما تضادهما فيكمن في الآتي :

في الاول الشغّيل مالك لوسائل انتاجه، في الثاني الشغّيل منفصل عن أو مُسْتَلَب من ملكية وسائل الانتاج. الناتج في الاول ملك للمنتج . الناتج في الثاني ملك لمالك وسيلة الانتاج. المنتج في الاول يتلقى قيمة عمله التي تشيأت في الناتج . المنتج في الثاني يتلقّى قيمة قوة عمله . اخيراً الاول سابق تاريخياً للثاني .

بتعبير آخر: ليس ثمة انتاج بضاعي خالص، لا هو بسيط (منتج صغير) ولا هو رأسمالي . وبهذا المعنى فان المفهوم تجريدي ، أي انه يجرّد شكلين من الانتاج أو اكثر من خصائصهما المتباينة ، محتفظاً بخصائصهما المتناظرة، ومعبّراً عن هذا التناظر. أما تحويل هذا المفهوم الى نمط قائم بذاته، أي تحويله من خصائص جزئية مشتركة بين شكلين أو اكثر، الى شكل خاص قائم بذاته، فهو تحويل لخاصية جزئية متماثلة في ظاهرتين أو اكثر الى وجود كلّي مستقل خارج هذه الظواهر. وبهذا المعنى قلنا ان هناك انتاجاً بضاعياً (سلعياً) (وجوده كخاصية مشتركة في نمطين أو اكثر من الانتاج) وقلنا ايضاً ان ليس هناك نمط انتاج بضاعي (سلعي) . ويمكن تناول الموضوع نفسه من زاوية اخرى، قد تكون اكثر وضوحاً .

ان مفهوم «الانتاج البضاعي» (السلعي) يعكس في أحد جوانبه العلاقة بين المنتج والمنتوج . وهذه العلاقة تبيّن ان المنتج يُنتج قيماً استعمالية لا لنفسه بل للآخرين ، ويحقّقها عن طريق التبادل . وهذا المفهوم (الانتاج البضاعي) يقف في تضاد مع مفهوم (الانتاج الطبيعي) حيث تكون علاقة المنتج بالمنتوج مغايرة، معكوسة، أي حيث ينتج المنتج قيماً استعمالية لاشباع حاجاته هو بان يستهلكها مباشرة . وان مفهوم الانتاج البضاعي يعبّر بهذه الحدود عن العلاقة بين المنتج والمنتوج، وهو لا يعبّر قط عن علاقة المنتج بوسائل الانتاج، وهذه الاخيرة هي المعيار لتحديد نمط الانتاج . بالمقابل نجد ان مفهوم الانتاج البضاعي (السلعي)

البسيط. ينطوي على كلا العلاقتين: (١) علاقة المنتج بناتجه، أي كون الناتج مكرّساً للتبادل لانه قيمة استعمالية لغير منتجه (٢) علاقة المنتج بوسائل الانتاج، التي تكون هنا ملكية خاصة للمنتج نفسه شأن الناتج نفسه. وان مفهوم الانتاج البضاعي الرأسمالي يعبّر عن كلا العلاقتين (١) علاقة المنتج بناتجه، كون الناتج مُكرَّساً للتبادل ايضاً (٢) علاقة المنتج بوسائل الانتاج، هي هنا ملكية لغير المنتج المباشر شأن الناتج.

ان استخدام مفهوم الانتاج البضاعي للتعبير عن علاقة المنتج بوسائل الانتاج (= اسلوب تملّك وسائل الانتاج، اسلوب التحام أو توحيد المنتج بوسائل الانتاج)[1] خطأ بيّن. فهذا المفهوم لا يعكس هذه العلاقة وبالتالي لا يقرر كمعيار نمط الانتاج، وتحويله هو الى «نمط» يعني قسر هذا المفهوم على التعبير عن شيء لا يتضمنه اصلاً.

زد على ذلك ان الانتاج السلعي (البضاعي البسيط، شكل من الانتاج مشترك بين عدة تشكيلات، ولا يؤلف شكلاً سائداً.

ان الاستخدام العجول لهذا المفهوم، وتجريده من بعض تحديداته (تحديد: البسيط) أو اضافة تحديد آخر اليه (نمط) يولّد اخلالاً في مضمون هذا المفهوم، ويجعل من استخدامه معياراً لتحديد نمط الانتاج أو التشكيلة قيد البحث عاملاً من عوامل التيه في استنتاجات مقلوبة رأساً على عقب.

وعلى أية حال، فان اعتراض كتاب السوسيولوجيا على المقولة الخاطئة «نمط انتاج بضائعي» لا يرجع الى انه يطرح صياغة اخرى صحيحة لهذه المقولة الاقتصادية، بل الى التمسّك بـ «سيادة الطابع البرجوازي على شكل الحياة في مكة»، أي التمسّك بالمضمون الخاطىء الذي تعبّر عنه الصياغة الخاطئة للمقولة اياها. وينصبّ التحفظ الوحيد للسوسيولوجيا على الآتي: «رغم سيادة الطابع البرجوازي... فقد اقترن بالقبلية والاقطاعية والعبودية». ان مكة برجوازية (بسيادة) مع اقطاعية وعبودية، أي + نمطين آخرين + بنية اجتماعية ما هي بنمط

انتاج. وهذا يشبه القول: ان هناك رأسمالية واقطاع وعبودية إسر، نعني خلط بنى اساسية تقوم على علاقات الانتاج (رأسمالية، اقطاع، عبودية) ببنى تقوم على روابط الدم وان كانت تؤدي وظائف اقتصادية، رغم ان هذه الروابط الأخيرة، بظهورها، وتوطدها، أو اضمحلالها (أو استمرار بعضها في عدة تشكيلات كالاسرة) رهن بعلاقات الانتاج ذاتها.

وعلى أية حال: فاننا نجد هنا ان كتاب السوسيولوجيا يقبل بفرضية تعدّد انماط الانتاج التي كان قد رفضها، رغم ان التعدد المعروض علينا تعدّد يصعب تصوّره عشية ظهور الاسلام، دون ان يعني ذلك نفي التعدد بشكل مطلق بل نفي هذا التعدد بلحمة ودمه.

* * *

ويفاجئنا كتاب السوسيولوجيا بانعطاف. لقد كانت التجارة على الصفحات السابقة (من ص ١ الى ص ٥٩) دليل تفكّك انماط انتاج سابقة وبروز «نمط برجوازي» أرقى. أما ابتداء من منتصف ص ٥٩ فنجد ان الطابع البرجوازي يقوم برحلة تقهقر الى انماط سابقة:

«إن طبقة كبار التجار هذه» اخذت تقتني «المزارع والضياع. وقد اقتضى ذلك وجود قطاع عريض من الارقاء».

إن تجار مكة الاثرياء، كما نرى من مقتبس كتاب السوسيولوجيا، لا يستطيعون استثمار رأسمالهم التجاري في الانتاج دون المرور بمظهر العبودية، فهم عاجزون عن شراء وبيع قوة العمل، ولكنهم قادرون على شراء الرقيق، ان الثروة النقدية عاجزة عن التحوّل الى رأسمال، وهي لا تقرر بذاتها شكل العلاقة الاجتماعية، بل ان العلاقات العبودية تقرر شكل الاستثمار، وهي تسمه بميسمها. فالرأسمال، كما يقول ماركس، ليس شيئاً، ليس خاصية في الاشياء، بل علاقة اجتماعية تنتمي الى تشكيل تاريخي معيّن للمجتمع، وتجري بتوسط الاشياء

(وسائل الانتاج) وتُسبغ على هذه الاشياء طابعاً اجتماعياً معيناً[٧].

بعد هذا يقف الكتاب منطقياً امام مفترق طرق: فاما ان يتراجع عن وهم المطابقة بين الرأسمال التجاري والرأسمالية، فتنتهي المشكلة، أو يمضي في الاوهام فيقول بوجود نمط برجوازي (نستخدم: برجوازي مجاراة للنص) يقوم على عمل العبيد، طالما ان الطرفين التاجر ـ العبد منغمران في الانتاج بتوسط النقود ـ الارض.

لكن كتاب السوسيولوجيا يختار نفياً لفرضيته ليس افضل من الاثبات.

إن «البرجوازية كسيحة» (ص ٥٩). لماذا؟ لانها تقتصر على «دور الوساطة»، ان نمط الانتاج هذا كما يطرحه كتاب السوسيولوجيا يتوسط نقل الاشياء دون ان يقوم بأي انتاج! ويبحث كتاب السوسيولوجيا عن مخرج آخر، فيجد تفسيراً لضعف البرجوازية في الآتي:

«لان البرجوازية تكتسب مقوّمات نموّها من خلال صراعها مع الاقطاعية ولعدم فعالية المسألة الزراعية في المجتمع الحجازي بحيث لم تظهر طبقة اقطاعية لها كيانها المستقل...».

إن وجود البرجوازية وحدها دون اقطاع يجعلها ضعيفة. قبل ذلك كانت ضعيفة لانها ليست قوية، لانها اقتصرت على دور اقتصادي هامشي: الوساطة. بهذا الاستنتاج يختتم البحث السوسيولوجي تاريخ مكة قبل الاسلام. فكيف ينظر الى ما بعده؟

منذ الصفحة (٦١) فصاعداً، يبدأ كتاب السوسيولوجيا بعرض «مسحة الاقتصادي» لانماط الانتاج وللقوى الطبقية على النسق نفسه الذي رأيناه على الصفحات السابقة، ولكن بصورة جديدة.

يفتتح الكتاب عروضه بمقدمة طويلة عن الطابع المطلق للشريعة التي لم تأتِ لعلاج المشكلات الاقتصادية ـ الاجتماعية للمجتمع العربي، حسب رأيه، بل لتنظيم «العلاقات الانسانية على صعيد العالم بأسره» ذلك «في آنيتها

ومستقبلها».

لقد اعلن في المدخل النظري ان الفكر انعكاس للواقع، وانه لمّا كان الواقع ديناميكياً (= متغيّراً) فانه يُسبغ هذا الطابع الديناميكي على الفكر نفسه (ص ١٣). أما الآن فقد اعلن جهاراً عن خلود افكار محدَّدة، الآن وفي المستقبل، في كل ارجاء المعمورة. وهو يتخلّف بذلك حتى عن بعض ممثلي الفكر السلفي ممن يرون وجود مجالات للاجتهاد «في المناطق التي لا تغطّيها الثوابت».

إن تخليد افكار معيّنة انبثقت عن وجود اجتماعي معيّن لم يعد له وجود، ينفي بالكامل المقدمات التي انطلق منها الدكتور محمود اسماعيل.

أما في المسح الاقتصادي، فانه ينسى الصورة التي قدمها لنا عن «سيادة النمط البرجوازي» في مكة رغم «هزاله»، ويعرض لنا لوحة اخرى نجد فيها: ارستقراطية قديمة، وارستقراطية ثيوقراطية، ثم شيعة علي. وهذه تحديدات تفتقر الى مضمون طبقي. الاشارة الوحيدة تقتصر على القول بوجود ارقاء (= عبيد، وبالتالي نمط عبودي) وعدم تحرير الارقاء رغم وجود «فرصة لذلك»، وتزايد اعداد الرقيق «نتيجة للفتوحات» (ص ٦٤)..

وينتقل كتاب السوسيولوجيا من مكة الى المجتمعات الجديدة بعد الفتوحات الاسلامية فيقرر ان النظام الاقطاعي هو النمط السائد (ص ٦٧)، وان التجارة (التي يعتبرها نمطاً برجوازياً، وينبغي ألا ننسى ذلك) تحتل دوراً هامشياً (ص ٧٠).

وفي معرض توصيف مصائر الارستقراطية القديمة والارستقراطية الثيوقراطية من المجتمع المكّي في المجتمع الجديد المفتوح في العراق والشام، نجد ان الارستقراطية القديمة تخلّت عن مواقعها القديمة كشريحة برجوازية تحترف التجارة، وتحوّلت الى قوة جديدة تحوز الارض على شكل ضياع واقطاعات، أي ان البرجوازيين تحوّلوا الى اقطاعيين. وهذه قطعة نادرة من التاريخ السوسيولوجي وحده، اذ ان كل التاريخ الفعلي يقدم شواهد على العكس.

وتعمد هذه السوسيولوجيا المادية، الى احالة عوامل نمو الاقطاع الى «نوازع الجشع والنهب» الى نوازع السرقة، كما لو كانت السرقة تحدّد نمط الانتاج، في حين ان العلاقة الواقعية معكوسة. فنمط الانتاج يحدد نمط السرقة. ماذا يفعل المرء بنهب الارض اذا كان ثمة من لا يزرعها عبيداً أو اقناناً أو مزارعين بالمحاصصة.

بعد تحوّل برجوازية كتاب السوسيولوجيا الى طبقة اقطاعية نكتشف ان هذا الاقطاع «اعتمد على الرقيق المستجلب من الهند والنوبة وافريقيا» (ص ٨٦) أي ان الاقطاع صار عبودياً، فخط التطور عندها يرجع دوماً الى وراء.

من اين تجدَ اذن برجوازية للقيام بالصحوة القادمة؟

إن كتاب السوسيولوجيا يقوم بدور القابلة المأذونة لاستصدار «برجوازية وليدة» قوامها: التجار، رؤساء الحرف، أهل العلم. ويقحم في هذا البنيان الذي يصير فيه الحرفي والتاجر طبقة برجوازية (بالمعنى المعاصر للكلمة)، يقحم عمالاً يستعيرهم من اوساط الحرفيين. وهنا يبلغ ترحيل البنيان الاجتماعي للمجتمع الرأسمالي الحديث الى الماضي، ذروته، فنشهد هبّات «عمالية» الى جانب هبّات «الفلاحين» و«الاقنان» (ص ٩٠).

وعلى أية حال يجنح كتاب السوسيولوجيا، ثانية الى استخدام براهين على نمو البرجوازية الجديدة في العهد الاموي (وهم الآن: ممتهنو الزراعة والحرف الحرة) من الواقع التالي: تعميم استخدام النقد في المعاملات (ص ٨٢)، وهو ظاهرة لا تعبّر عن اكثر من نمو التبادل السلعي - النقدي، الذي يلازم عدة تشكيلات.

عند هذا الحد يُفتح، ملف الثورة البرجوازية، فيُسند الى العباسيين. ولكن قبل الشروع في هذه الثورة، لا بد من حذف مفهومها اولاً، والغاء المفاهيم التي تعيّن سيادة نمط الانتاج الذي تمثله هذه الثورة.

ويتم هذا الحذف وهذا الالغاء عبر اعلان تحفّظ: «لا ننساق وراء من قالوا

بتحقيق الثـورة نقلة المجتمـع الى المـرحلة الرأسمالية» (يقصد: حسن محمود ومكسيم رودنسون: كما يعترض على د. طيب تيزيني القائل حسب نص كتاب السـوسيولـوجيا «بثـورة برجـوازية كاملة انجزت نمط انتاج بضائعي» «واقتصـاد نقـدي»[8]. وتحتـدم السوسيولوجيا ازاء ذلك: «آفة الاحكام السابقة في التعميم والمجازفة انطلاقاً من تنظير تأملي منعزل» (ص ٩٥).

أمـا ان ثورة برجوازية لم تقع، ولـم يتم الانتقال الى المرحلة الرأسمالية، فذلـك حق. ولكن القـول بوجـود برجـوازية دون مثل هذا الانتقال، يحتاج الى سوسيولـوجيا من نوع خاص جداً، تستبـدل مفهـوم الثورة بمفهوم «الصحوة» مع التحذير من المغالاة «في تقدير حجم عطاء الصحوة البرجوازية» (ص ٩٤).

ثمة اذن ثورة برجوازية برأي الاستاذ محمود اسماعيل، مع التحفظ على فكرة انتقال المجتمع الى الرأسمالية، أي التحفظ على المعيار العلمي الوحيد لحصول ثورة كهذه، بل ان التحفظ يشمل «المقدّمات» المادية لانتصار الرأسمالية، وهي فصـل المنتـج عن وسائل الانتاج وتحويلها الى رأسمال، و«تحرير» قوة العمل، تحويلها الى سلعة، واستثمار هذه «السلعة» في عملية الانتاج، لاعتصار القيمة الفائضة.

غير ان ذلـك كله، برأي كتـاب السـوسيولـوجيا، محض «خـطأ منهجي» (ص ٩٥). أما «الصواب المنهجي»، فنراه في استشهاد الكتاب بانجلز (نقلاً عن د. طيب تيزيني؟!!) وبـالـذات بنصـوص من «اصـل العائلة والملكية الخاصة والدولة»، وحسب هذا النص (ص ١٠٧) المقتبس، فان مرحلة الانتاج البضاعي التي تبدأ بها الحضارة تتحدّد اقتصادياً من خلال:

١ ـ دخول النقد المعدني وبالتالي الرأسمال والفائدة والربا.

٢ ـ دخول التجار كطبقة وسيطة بين المنتجين.

٣ ـ دخول الملكية الخاصة والرهن العقاري.

٤ ـ دخول العمل العبودي من حيث هو الشكل المسيطر للانتاج[٩] (ص ١٠٧).

هنا يستنتج الدكتور اسماعيل: «تلك هي المعايير العلمية التي بمقتضاها تقع الثورة البرجوازية الشاملة».

إن هذه المعايير التي تنطبق على التشكيلة العبودية، أي تشكيلة اول مجتمع طبقي على اعتاب بداية الحضارة، تتحوّل، في كتاب السوسيولوجيا، الى «معيار علمي» ليس فقط للثورة البرجوازية، بل للثورة البرجوازية الشاملة!

فما أن يسمح بوجود نقد، حتى يهتف: برجوازية. وما ان يسمع رأسمال وفائدة وربا حتى يهتف: برجوازية. وما ات يلتقط كلمة تجّار حتى يهتف: برجوازية. ذلك لانه يربط الرأسمالية بكل شيء عدا جوهرها الاصلي: انتاج القيمة الفائضة والاستيلاء عليها، باستغلال العمل المأجور (قوة العمل). أما الظواهر الاخرى الملازمة للرأسمالية: النقد، الرأسمال التجاري، الرأسمال الربوي، الملكية العقارية، الملكية الخاصة.. الخ، فهي ظواهر ليست محصورة بالرأسمالية.

إن مسعى كتاب السوسيولوجيا، قيد العرض، الى تركيب بنية رأسمالية على جسد العلاقات الاقطاعية، أو الاقطاعية ـ العبودية، سواء باستخدام مقولة «الانتاج البضاعي» أم باستخدام مقولات اقتصادية ـ تاريخية اخرى اكثر بساطة أو اكثر تعقيداً، هي واحدة من الآفاق التي يجدها القارىء في عدد من البحوث في التراث العربي ـ الاسلامي. وهذا ما يجعل تاريخية وعلمية بحوث كهذه، للاسف، موضع ارتياب، ويجعل من تشييد صرح اقتصاد ـ سياسي لما اصطلح عليه بحقبة الحضارة العربية ـ الاسلامية مهمة راهنة للباحثين في هذا الميدان.

الهوامش

(١) «لاننسى ان القانون لا يملك، اكثر من الدين، تاريخاً خاصاً به» ـ ماركس: «الايديولوجيا الالمانية» ص ٨٧، الطبعة العربية ـ دمشق.

(٢) Das kapital, Bl., S. 393.

(٣) صدر الكتاب عن دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٥.

(٤) قبل صفحات من هذا التصريح كان كتاب السوسيولوجيا قد رفض فرضية رودنسون عن وجود تحول «برجوازي» استناداً الى تراكم النقد، ونمو التجارة البالغ ووجود الاسواق باعتبارها دلائل على «صيغة انتاج رأسمالية» انظر ص ٣٠ ـ ٣٢، رغم ان التعبير المترجم هو «رأسمالوي».

(٥) «ليست المقولات خالدة اكثر من العلاقات التي تعبّر عنها. ان المقولات (الاقتصادية) «هي نواتج تاريخية انتقالية» (ماركس، انجلز)، الاعمال الكاملة بالانجليزية، (المجلد ٦ ص ١٦٥).

(٦) يشير ماركس في عشرات المواضع الى هذا المعيار معبّراً عنه بصيغ اقتصادية، واجتماعية، وحقوقية متماثلة المضمون.

(٧) K. Marx, Capital, Vol III P. 814.

(٨) إن مفهوم الاقتصاد النقدي money - economy، شأن مفهوم: الانتاج البضاعي، لا يعبّر عن علاقة انتاج، بل عن علاقة تبادل، انتاج بضائع، انتاج منتجات للبيع، للتبادل بتوسّط النقد. ان نمط الانتاج هو الذي يحدّد، يقرر علاقة التبادل، وليس العكس.

K. Marx, Capital, Vol II. P. 118 - 120.

(٩) في النص العربي لكتاب انجلز (دار التقدم) نقرأ المقتبس اعلاه كالآتي: «١ ـ النقود المعدنية ومعها الرأسمال النقدي والفائدة المئوية والربا؛ ٢ ـ التجار كطبقة وسيطة بين المنتجين. ٣ ـ الملكية الخاصة للارض والرهن العقاري. ٤ ـ عمل العبيد بوصفه الشكل السائد بين اشكال الانتاج». الكلمات المشددة تبين الفارق بين المقتبسين. (انظر: ماركس، انجلز، منتخبات في ثلاثة مجلدات، الطبعة العربية، المجلد ٣، الجزء ٢، ص ١٨٢).

العقلانية واللاعقلانية في بحث الفكر الديني

الاديان والنظر الميتافيزيقي :

ينطلق مقال المنتقد من قناعة بان الاديان مطلقة ، سرمدية ، ملازمة للانسانية كلها ، ملازمة للبشر بالفطرة ، ولا علاقة للدين ، بالتالي ، بأية تشكيلة اجتماعية - اقتصادية ، باعتباره جوهراً مطلقاً .

ويعتمد هذا الحكم على تأويل المقتبس من مقال للباحث الاقتصادي المعروف سمير امين ، هذا نصه :

«ان ربط الاسلام بالاقطاعية هو كلام فارغ . . . ان الاديان ستستمر وتتطور مع تطور الانسانية ، فالتساؤل الميتافيزيقي سوف يبقى مستمراً دائماً حتى بعد ما ينتهي الاستغلال» .

يتضمن هذا النص وطريقة اقتباسه عدداً من الاحكام والمفاهيم الخاطئة التي يحتاج نقاشها الى مجلدات . ويمكن حصر الملاحظات في الآتي :

أولاً : ان التساؤل الميتافيزيقي (= الغيبي ، أي النظر في اصل الروح ، اصل العالم ، خلقه ، غايته ، الخ ، ووجود قوى خالقة له ، وتتحكم بمصيره ، بما فيه من جماد وحيوان ونبات وبشر ، الخ) ان هذا التساؤل الميتافيزيقي ، بما هو مفهوم ، لا

* نشرت مجلة (الهدف) في عددها المؤرخ ٢ شباط ١٩٨٧ مقالاً للصحفي العراقي أحمد مهنا ، حول كتابي (المادية والفكر الديني المعاصر) أثار فيه جملة من الاشكالات اقتضتني ايضاحها في هذا الرد .

يقتصر على الدين. فالنظم الفلسفية اثارت ويمكن ان تثير اسئلة ميتافيزيقية دون ان تتحول هذه الى اديان.

حسبنا في هذا الشأن ان ننتقي امثلة من الفلسفة اليونانية والهندية والصينية والعربية ـ الاسلامية على تأملات ميتافيزيقية (غيبية) من هذا النوع، في تاو لاوتسه وفي عالم مُثُل افلاطون، وجوهر ارسطو، وفكرة هيغل المطلقة.. الخ.

ثانياً: ليس كل نظر ميتافيزيقي (غيبي) خارج الفلسفة ينتمي بالضرورة الى الدين. ويذكر بليخانوف (المجلد الثالث ـ المختارات الفلسفية) ان من بين اولى التصورات عن اصل الحياة والبشر، تصورات تنتمي الى حقب موغلة في القدم، منها تصور خروج الانسان والحيوان من جوف الارض. (نشوء الحياة، الخلق.. الخ). ورغم سذاجة هذا التصور، بمقاييس عالم اليوم، فهو اقرب الى المفهوم الارتقائي عن نشوء الانسان من العالم الحيواني (داروين). ان هذا التصور الغيبي، الذي ساد مدى زمنياً رحباً، لم يكن مقروناً بأي شكل من اشكال العبادة، أي كان خلواً من اية رابطة بين البشر وقوة خارجية كلية القدرة تقتضي عهوداً متبادلة (عبادة وفرائض من هنا، وعقاب وثواب من هناك). زد على ذلك ان اشكال التصورات الميتافيزيقية الاولى، التي سادت ايضاً في حقبة مديدة من التاريخ البشري، كانت تنسب الى الاشياء (اشياء الطبيعة) قوة خارقة ينبغي ترويضها بالسحر، (أي بقوة الانسان، هذا الخالق العظيم (السحر، الطوطمية الحيوانية، الطوطمية النباتية)، ولم تكن ترتبط بقوة ميتافيزيقية خارج العالم.

ثالثاً: اذا استثنينا هذا الخلط بين الدين والنظر الميتافيزيقي، فان التساؤل الميتافيزيقي في عرف الكثير من المذاهب الفلسفية المثالية يُعنى اساساً بدراسة ظاهرات الوعي، الفكر، الروح، لان الوعي الفكر، الروح، في نظر هذه المذاهب، ظاهرة ميتافيزيقية، متعالية، الخ.

رابعاً: اذا كان التساؤل الميتافيزيقي (بمعنى التساؤل الغيبي، الدين، الايمان بقوة غيبية مطلقة، خارجية، الخ) سرمدياً ملازماً للانسان حسب نص سمير

امين، بل ملازماً للبشرية و«مستمراً دائماً» (حسب نص المقتبس آنف الذكر) فان اللاميتافيزيقيا، أي نفي الدين، نفي التصور الغيبي، الانكار، بأية صورة جاء هذا النفي في مرحلة تاريخية معينة، سواء كان نفياً للطوطمية أم نفياً للاساطير، أم نفياً للالوهية بصورة نزوع الى مذهب وحدة الوجود (كما عند ابن عربي، وعند سبينوزا في عصر لاحق) أم نزوع الى مادية مباشرة (المادية اليونانية - ابيقور، هيراقليطس.. الخ - المادية الهندية المادية الصينية بمدارسها المختلفة أم المادية الانجليزية - بيكون، هوبز - أم المادية الفرنسية - ديدرو هولباخ، هلفيتيوس - أم المادية الالمانية.. شتراوس، فيورباخ - أم المادية المعاصرة) اقول ان اللاميتافيزيقيا، أو نفي التصور الغيبي، موجوداً ايضاً وملازم للبشر مثل نقيضه، وفي عصرنا هذا اكثر من نقيضه.

خامساً: ان الانسان الذي يتحدث عنه مقتبس سمير امين، أو «الانسانية» (كل البشر على امتداد التاريخ) انسان مجرد، بشرية ميتة فانسان النظر الغيبي الميتافيزيقي يكون واقعياً، بمقدار وبحدود ما يكون نقيضه ايضاً موجوداً وواقعياً في حقبة معينة. ماذا نقول عن الصين التي لم تنتشر فيها المسيحية والاسلام إلا في حدود ضيقية جداً، وبقيت متمسكة بكونفوشيوس كحكيم أرضي، أي بقيت دون عقيدة دينية. مليار من البشر عاقون دفعة واحدة!

وبالطبع فان اسباغ الطابع المطلق على استمرار هذا الشكل من الوعي الاجتماعي، لا يعني سوى جهل مطلق بقانونيات نشوئه، ومسار تطوره، واضمحلاله. فسمير امين (حسب المقتبس) يغادر حقبتنا التاريخية ويرحل الى تخوم بعيدة في مستقبل البشرية، ولربما قريباً عن الابدية، ليرى الى البشر وهم متمسكون بالنظر الميتافيزيقي (الاديان) دون اعتبار لظاهرات تجري امام اعيننا وهي انحسار الوعي الغيبي على صعيد البشرية في عالم اليوم، وبالطبع فان هذه الظاهرة تسير بخط متناقض إلا ان الاتجاه العام هو الانحسار وحلول الفروض العلمية محل النظرات الميتافيزيقية (بالمعنى الوارد في النص لهذه الكلمة طبعاً)

أمـا مسـألة انتشار هذا الوعي بشكل واسع هنا وضعف، بل حتى ارتداد انتشاره هناك، وكون انتشاره يجري على نطاق علماء ومثقفين، ام في وعي فئات اجتماعية محددة، معينة، تعيش في مجتمع متراتب ومتناقض اجتماعياً، أم في مجتمع يسير فيه هذا التراتب الى انحلال، وكون الوعي العلمي يشق طريقه ببطء هنا، وبقوة هناك، الخ، فهذه مسألة ترجع الى جملة عوامل مادية ـ تاريخية لا يراها القائم بالاقتباس.

ان شكوى الاب لوسيان ميشو (السكرتير العام لرابطة الكنائس الكاثوليكية) وجوزيف مايكا (عميد كلية اللاهوت، وسكرتير البابا لشؤون اللامؤمنين) من تراجع الايمـان، وبكاء كنائس وأديرة وحوزات وجوامع (انظر كتابات المدرسي والشيرازي وغيرهما الشاكية من الابتعاد عن المؤسسات الدينية في فترة الستينات حتى اواسط السبعينات، مثلاً) من تقلص الورع الديني وتقلص النزوع الغيبي، الميتافيزيقي، لهـو بحـد ذاته كبير الدلالة ان لحظات «الانبعاث» الديني المحدود تاريخياً في منطقتنا، لا تعني تعميم هذه الظاهرة على مسار كل التاريخ وكل البشرية.

فأخذ قطعة من التاريخ تتسم، شأن أي جزء مقتطع من كل، بثبات نسبي لبعض الـظاهرات، لا يعني ان هذه الظاهرات ثابتة، بل يعني انها ثابتة نسبياً، مرحلياً، مؤقتـاً، في هذا الاطار التاريخي المحدد، وان عملية تحول أو تغير هذه الظاهرات جارية ويمكن ان ترى، ولكن على مدى ارحب. ويحتاج المرء الى ان يفقد البصر والبصيرة كي لا يرى الى ذلك!

سادساً: ما الاديان؟ تساؤل ميتافيزيقي! ليس هذا التحديد (المستمد من مقتبس سمير امين) سوى جزء من العنصر الايماني للاديان. فما الدين إلاّ شكل من اشكـال الـوعي الاجتمـاعي، الى جانب العلم والفلسفة والفن انه انعكاس مقلوب، اغتراب للانسان عن واقعه الفعلي. (فيورباخ).

لقد ارجع الفلاسفة الماديون البرجوازيون نشوء هذا الشكل من الوعي الى الجهل، وبخاصة جهل ظاهرات الطبيعة. وكانت اشكال تأليه قوى الطبيعة تتغير،

فعلاً، كلما طرأ تغير على فهم البشر للطبيعة، هذا الفهم الذي يتحقق في اطار مجتمع معين، بتسم بشكل محدد من تنظيم العلاقات الاجتماعية، وبدرجة محددة من تطور القوى، في لحظة تاريخية معينة.

وكان بيكون وهوبز، ديدرو، هولباخ، وفيورباخ، من طلائع الفلاسفة البرجوازيين الذين ارجعوا هذا الوعي المقلوب الى الجهل بقوانين الطبيعة. ولم يأت ذلك بمعزل عن تطور العلوم الطبيعية من جهة، وعن احتدام الصراع الاجتماعي في الحقبة البرجوازية عشية بزوغ فجرها.

وكان انجلز أول من يعيد هذا الوعي المقلوب الى الجهل بظاهرات الطبيعة العمياء والقوى الاجتماعية العمياء. وان التقدم في السيطرة على عمليات الطبيعة، وعلى العمليات الموضوعية الجارية في المجتمع، يسير باتجاه التحكم الواعي بهذه القوى الطبيعية والاجتماعية. وهذا يشكل الدعامة الموضوعية لانحلال النظر الميتافيزيقي (بالمعنى «الاميني» للكلمة) وهو انحلال تاريخي، أي ليس لحظة سكونية محددة، بل عملية تاريخية مديدة.

وبالطبع فان الاديان ليست مجرد وعي ايماني، غيبي، ميتافيزيقي، فهذا التحديد ناقص، مبتور، وبالتالي غير كامل. ويقسم بليخانوف هذا الشكل من الوعي الى عنصرين، عنصر ايماني، أي نظرة الى العالم من وجهة غيبية مثالية، وعنصر اجتماعي ـ اخلاقي. العنصر الاول انعكاس لمدى الحاجة الى تأليه قوى الطبيعة وقوى المجتمع العمياء، والثاني انعكاس للعلاقات الاجتماعية السائدة بين البشر. وتقوم بين العنصرين رابطة الطقوس.

هذه الازدواجية تفسر التطور المتناقض للوعي الديني نفسه. أي امكان تراجع الايمان من جهة، واشتداد النشاط الاجتماعي ـ الاخلاقي للقوى أو المؤسسة الدينية. أو اشتداد الايمان على نطاق واسع مع تراجع النشاط الاجتماعي ـ الاخلاقي للقوى (أو المؤسسة) الدينية؛ أو امكان تراجعهما معاً، أو تصاعدهما معاً في فترات تاريخية معينة، حيث، يمكن استجلاء اسبابهما بيسر.

ونجد هذا التقسيم للوعي الديني بصورة غير عفوية لدى الكثير من المؤرخين السلفيين لتاريخنا العربي - الاسلامي بصيغة تقسيم الفرق والشيع الاسلامية الى فرق «سياسية» وفرق «اعتقادية».

وهناك، بالطبع، تفاعل بين هذين العنصرين الايماني، والاجتماعي - الاخلاقي، وتأثير متبادل، رغم وجود استقلال نسبي يسمح لكل منهما بالتطور، بصورة متعارضة أو متفاوتة، أو متوازية، كما اسلفنا.

وهذا كله غائب عن المدافعين عن سرمدية الوعي الغيبي، اصلاً أو نقلاً.

سابعاً: ان قطع الصلة بين الدين والحقبة الاجتماعية التي يتطور فيها، كما يريد كاتب «النقد» باقتباسه لسمير امين، يتعارض تعارضاً تاماً مع فكرة سمير امين الذي يريد بقوله «عدم ربط الاسلام بالاقطاعية» ان يعبر عن فكرة تطور الاديان بتطور البشرية، وهذا التطور يتأثر بفعل الانتقال من الاقطاع للرأسمالية. أما «الناقد» فقد استل المقتبس بطريقة تفتقر الى التمحيص، ليجعل الوعي الاجتماعي، بشكله الديني، ذا ديمومة ثابتة لا تتأثر بأي تغير اجتماعي، أو بتعبير آخر ان الوعي الاجتماعي لا يتأثر بالوجود الاجتماعي، المتغير، المتحرك. فمن اين ينشأ الوعي الاجتماعي هذا؟ من الحاجة للتساؤل الميتافيزيقي. ومن اين تنشأ الحاجة للتساؤل الميتافيزيقي؟ ولماذا ينشطر هذا «التساؤل الميتافيزيقي» الى مسيحية وبوذية ويهودية واسلام، ولماذا تنشطر المسيحية الى كاثوليكية واورثوذكسية وبروتستانتية؟ ولماذا تبرز البروتستانتية في القرن السادس عشر، مع بزوغ الحقبة الرأسمالية تحديداً، الى حد ان ماركس يقول ان البروتستانتية بعبادتها للانسان المجرد هي شكل الدين الانسب للبرجوازية (رأس المال - المجلد الاول، الغروندرية). ولماذا ينشطر الاسلام الى فرق وشيع؟ ذلك كله، اذا صدقنا «النقد»، مجرد حاجة للتساؤل الميتافيزيقي، مطلقة، ابدية، لا علاقة لها بأية حقبة من حقب التطور الاجتماعي - الاقتصادي، ولا بالتراتب الطبقي. فالطبقات، في عرفه، متجانسة (تحت خيمة «البشرية») في النظر الميتافيزيقي، والتشكيلات

الاجتماعية ـ الاقتصادية المتعاقبة، تمر دون ان تترك أثراً، لا على المحتوى الايماني للدين، ولا على محتواه الاجتماعي ـ الاخلاقي. وبذلك يمحو هذا «النقد»، دفعة واحدة، تاريخ تراثه نفسه، واعني بذلك الصراع المديد على السلطة في تاريخنا تحت راية هل ان السلطة لقريش أم لآل البيت، للمهاجرين أم للانصار، لبني امية أم للعلويين أم للعباسيين. وهو صراع سياسي على السلطة في نطاق محتوى ميتافيزيقي واحد (الايمان بالله وبالكتاب واليوم الآخر)، رغم انه اطلق العنان فيما بعد لجدل وتمايز في هذا المحتوى الايماني. كما يمحو هذا «النقد»، بالطريقة نفسها، الصراع المديد على المحتوى الايماني، واعني بذلك حدود حرية الخالق (القدرية، الجبرية) صفات الخالق (المشبِّهة وأهل التنزيه) قدم العالم، خلق القرآن.. الخ. ان هذه الصراعات لم تكن تخترق المجتمع العربي ـ الاسلامي متعدد الطبقات والاثنيات، فحسب، بل كانت اخترقت ايضاً الطائفة الواحدة نفسها: تعدد المدارس السنية (لدينا الآن على الاقل ٤ مذاهب ـ حنفي، شافعي، حنبلي، مالكي)، وتعدد التيارات الشيعية تاريخياً (الكيسانية، الزيدية، الاسماعيلية والاثني عشرية) وحاضراً. مثال تعدد التيارات السياسية ـ الدينية في ايران والعراق ولبنان، اضافة الى تعدد المراجع الروحية.

ليس الوعي (بما في ذلك الاديان) هو الذي يقرر الوجود الاجتماعي للبشر، على حد تعبير ماركس، بل الوجود الاجتماعي هو الذي يقرر محتوى هذا الوعي كما يقرر شكله، وان بقاء مخلّفات، أو ثقالة (على حد تعبير احد المؤرخين) من اشكال غابرة للوعي، حتى بعد اندثار عوامل نشوئها، يرجع، كما هو معروف في علم التاريخ، الى الاستقلالية النسبية للوعي الاجتماعي، أي امكان استمراره المؤقت، الانتقالي، حتى بعد زوال عوامل نشوئه، وهذا ما يعرف بظاهرة تخلف الوعي الاجتماعي عن الوجود الاجتماعي وهو تخلف انتقالي، لا دائم، فالسمة الجوهرية هي الاضمحلال التدريجي لاشكال الوعي السابقة التي لم يعد اساسها قائماً.

وعليه فان نفي تأثيرات الحقبة الاقطاعية التي نخرج من احشائها منذ عهد قريب، على الوعي الديني بعناصره المختلفة، يعني جهل الصلة بين تطور الوعي الاجتماعي والتشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية التي ينمو في ظلها. وبدون فهم هذه الصلة لا تمكن، قط، دراسة اشكال التكيف و«الانبعاث» التي يتعرض لها هذا الوعي في مرحلة الانتقال للرأسمالية الجارية في منطقتنا.

قياس الغائب على الشاهد..

ثمة فكرة ثانية في «المقال النقدي» تدور حول المنهج، وهي فكرة «قياس الغائب على الشاهد» التي تنسب اليّ ليصار من بعدها الى توجيه اللوم «المنهجي» على هذا القياس، اعتماداً على تحذير تاريخي من الفيلسوف العظيم ابن رشد، فقد حذرنا ابن رشد من رجس «قياس الغائب على الشاهد».

قبل الخوض في المسألة، تجب العودة قليلاً الى ارسطو. فقياس الغائب على الشاهد، هو احد اشكال القياس في المنطق الصوري (أو المنطق الشكلي حسب صياغة اخرى)، ويقوم على استخلاص نتيجة جزئية مجهولة من حكم جزئي معلوم. ومن دون الخوض مطولاً في المنطق الصوري، نقول ان منطق ارسطو (الذي اسهم المفكرون الاسلاميون في اضافة الكثير من الاجنحة اليه في العصور الاسلامية) يقوم على الاستدلال، أي الانتقال من العام الى الخاص، من المقدمات العامة الى النتائج الخاصة أو الجزئية، والاستقراء، أي الانتقال من الخاص أو الجزئي الى العام. وكان ارسطو ينزع الى قبول الشكل الاول للقياس (الاستدلال) ونبذ الشكل الثاني، على اساس ان الخاص (الجزئي) لا يمكن حصره، وبالتالي فان الانتقال الى العام متعذر أو ناقص. اما شكل القياس الثالث، أي الانتقال من المقدمات الجزئية الى نتائج جزئية، فكان ايضاً مهملاً في منطق ارسطو، للدواعي نفسها.

ان المنطق الصوري (الذي اسهم علم تصنيف النبات والحيوان في ارساء اسسه، أي تصنيف هذه الى اجناس وانواع وفصول، الخ، مما ادى الى تعيين الكليات الخمس، واستنباط تحديد ماهية الشيء على انه مؤلف من جنس وفصل) يتناول قضية أو حكماً واحداً في علاقة واحدة وزمن واحد، ويرتكز على اسس محددة للقايس: مبدأ الهوية (أ=أ)، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع.

وبالطبع فقد تعرض منطق ارسطو لاضافات كثيرة على يد الفلاسفة الاسلاميين، ثم على يد الفلاسفة الاوربيين: تطوير مناهج الاستقراء على يد الاصوليين ثم على يد بيكون وجيمس ستيورات ميل. وتطوير المنطق الرياضي والمنطق الرمزي في القرن التاسع عشر وقرننا الحاضر، هذا دون ان نذكر تطوير المنطق الصوري (الارسطوي) على يد الماركسية، واعني بذلك الربط الديالكتيكي بين الاستدلال والاستقراء، فكل استدلال (انتقال من العام الى الخاص) يفترض سلفاً وجود العام كنقطة انطلاق (أي يفترض وجود الاستقراء). وكل استقراء (الانتقال من الخاص الى العام) يفترض سلفاً وجود الخاص كنقطة انطلاق. وقد حل منطق هيغل (انظر - المنطق Die Logik) اشكالية العلاقة بين الخاص والعام التي ظلت شبه مغلقة طوال قرون (تاريخ المنطق - كوفالكوف، المنطق الديالكتيكي أ. كوميف، تاريخ الفلسفة - طبعة لايبزغ.. الخ).

ان المنطق الصوري ينطلق من قضايا مسوّرة كلية مثبتة أو منفية، أو جزئية مثبتة أو منفية.. الخ، وهو يدرس القضايا في علاقة واحدة وزمن واحد، ومبدأ الهوية (أ=أ) أو عدم التناقض (أ لا يمكن ان تكون أ وليس أ في آن واحد) يحصر القياس في لحظة ساكنة وعلاقة واحدة: كل انسان فان. زيد انسان. اذن زيد فان. لكن هذا لا يمنع الانسان من ان يعيش، وان يكون هناك على الدوام بشر على قيد الحياة! ان المنطق الصوري لا يأخذ اكثر من علاقة واحدة، وهو مفيد في حدود العلاقة الواحدة. اما دراسة الاشياء والظاهرات، في علاقاتها المتعددة، المتحركة، فمسألة تقع خارج نطاق المنطق الصوري وقياساته. هذا لا يعني ان

المنطق الصوري عديم الفائدة أو غير علمي فمثل هذا الكلام باطل. فلولا المنطق الصوري لما امكن تخيل تطور المنطق الرياضي المعاصر واستخداماته العلمية المتعددة، ولكن في جقل محدد، وقياسات محددة.

ما علاقة «قياس الغائب على الشاهد» بالمنهج؟ وما علاقته اصلاً بموضوع دراسة الفكر الاقتصادي ـ السياسي للاحزاب الدينية. اسمعوا هذا الكلام:

«الشاهد هو الفكر الماركسي والغائب هو الفكر الديني، وان «الشاهد والغائب من طبيعتين متناقضتين».

ان الشاهد (أي الحاضر، المعلوم المقدمة) والغائب (المجهول، الذي لم يستنبط بعد) ملصقان هنا بمنظومتين فكريتين حاضرتين، كلتيهما، في مجال الوعي الاجتماعي.

ان كلا هذين النسقين فكر وكلاهما جزء من الوعي الاجتماعي وهما بالتالي، ومن وجهة النظر هذه حاضران امامنا، ولم يجر قط استنباط احدهما من الآخر. ان هذين النسقين الفكريين متشابهان من حيث هما فكر انتاج نظري، وعي، انعكاس معين وهما متناقضان من حيث مضمونهما الاجتماعي.

ان «الفكر الديني» الذي جرى نقده في الكتاب فكر يقدم تفسيرات للعلاقات الاجتماعية القائمة (العلاقات السلعية النقدية، علاقات الانتاج، علاقات التبادل، العلاقات السياسية (الدولة) العلاقات الحقوقية والاخلاقية.. الخ) وهو يدرس هذه العلاقات كما هي قائمة في حقبة تاريخية محددة هي حقبتنا الراهنة، من وجهة نظر فئة أو طبقة اجتماعية محددة، منخرطة في نظام العلاقات هذه. بالمقابل تدرس الماركسية هذه العلاقات نفسها، بما فيها الظاهرات الفكرية الملازمة لهذه العلاقات والمنبثقة عنها. وبالتالي فان هاتين المنظومتين الفكريتين هما متماثلتان من جهة، ومتناقضتان من جهة اخرى، متماثلتان من حيث هما فكر اجتماعي في مرحلة تاريخية محددة، ومتناقضتان من حيث طابعهما الاجتماعي.
هذه الواقعة الفعلية (التماثل والتناقض) صادقة من وجهة نظر المنطق الديالكتيكي

ومستحيلة (أو فاسدة) من وجهة نظر المنطق الصوري، حيث لا يمكن للشيء ان يكون هو هو، وهو ليس هو في آن.

ان «قياس الغائب على الشاهد» (كما يطبقه الناقد دون تمحيص) يعني عنده استحالة تطبيق المنهج الماركسي على الفكر الديني، وهو يضع بينهما هوة تمنع على الاول تناول الثاني، وتضع هذا الثاني بمنأى عن أية معاينة. والنتيجة التي تترتب على هذه «الطبيعة المتناقضة» للاثنين، ان الماركسية لا يجوز ان تدرس الفكر الاسلامي، وبالمقابل (قياساً على العلاقات الانعكاسية) لا يجوز للفكر الاسلامي ان يدرس الماركسية، ولا يجوز للفكر الماركسي ان يُدرس الفكر المسيحي، ولا يجوز للفكر المسيحي ان يدرس الماركسية، لا يجوز للعلم ان يدرس الدين ولا يجوز للدين ان يدرس العلم، مادامت طبيعة هذه الاقطاب الثنائية متناقضة. فهذا مادي. وذاك روحاني! وعليه ايضاً، لا يجوز للعلم ان يدرس الطبيعة (لانهما من طبيعة متناقضة)، ولا يجوز للانسان ان يدرس احوال النبات والحيوان والحجارة، فالانسان ليس حشرة أو نبتة أو حجارة، وهو مقابل كل جنس من هذه الاجناس من طبيعة متناقضة. وعلينا ان نجد جنساً اعلى موحداً كي نتيح لهم التشابه: لماذا حيوان لماذا نبات لماذا انسان. كلنا كائنات حية. لماذا حيوان لماذا نبات لماذا انسان لماذا حجارة. كلنا اجسام.

ان عدم جواز «قياس الغائب على الشاهد» (بالصورة التي يورده بها الناقد) يعني الشطب على جزء هام من المنطق الصوري، والشطب على جزء هام من المنطق الرياضي (الذي يستنبط عدة مجاهيل) في تطبيقاته العديدة التي يعرفها تلاميذ المدارس المتوسطة وهم يدرسون المنطق الرياضي والعلاقات المنطقية في ابسط صورها.

ان كل المعارف الراهنة، الفلسفية والعلمية والعملية، كانت «غائبة» في عهد ما، ولحظة ما، مثلما ان هناك الكثير مما هو «غائب» ولكنه موضع فرضيات.

لقد ادت تطبيقات القياسات المنطقية، الاستدلالية والاستقرائية

والاستنبـاطية، في العلوم الطبيعية، الى اكتشافات هائلة: اكتشاف كواكب قبل رؤيتها (وهي غائبة)، واكتشاف جسيمات دقيقة بواسطة المنطق الرياضي وقياساته قبل التثبت من صحتها تجريبياً.

وفي مجال العلوم الاجتماعية يجري التنبوء بالمسار العام لتطور مجتمعات كاملة قبل تحقق هذه الصيرورة، ولكن على اساس المنطق الديالكتيكي وقوانينه (وحدة وصراع الاضداد، النفي ونفي النفي، الامكان والواقع، الخ) فأسلوب الانتاج الاشتراكي في عهد ماركس لم يكنْ يملك إلاّ حضوراً نظرياً، أي كان غائباً عن مجال التحقق الاجتماعي، نعني ان وجوده كان وجوداً بالقوة، لا وجوداً بالفعل، كما يقول المناطقة.

أما بصدد نقد ابن رشد لفكرة «قياس الغائب على الشاهد» (وقد استخدم من بين ما استخدم على يد المعتزلة في المقايسة بين الخالق والمخلوق) فهو نقد املته اعتبارات معينة تتصل بعصره، وهي اعتبارات يبدو ان «الناقد» غير مطلع عليها من جهة، كما انها لا تتصل بمنطق ارسطو، أي بالجانب المنطقي. فابن رشد يلغي بقـولـه ذلك «البرهان الانطولوجي» على الوجود الماورائي، وهذا الغاء لجزء من الفكر اللاهوتي ودحض له.

النصوص والواقع:

هناك محور ثالث في مقالة «الناقد» تدور حول علاقة النص الفكري بالواقع الاجتماعي، أو بتحديد ادق ثمة نظرة الى الوثائق السياسية والاقتصادية والفكرية للاحزاب السياسية ـ الدينية على انها لا تتيح الحكم على واقع هذه القوى، أو تحديد اتجاهاتها الاجتماعية أو مضمونها الطبقي. وهنـاك الحاح مستمر على هذه الفكـرة بصيغ مختلفـة: «النصوص احتلت ٩٠٪ من الكتاب». «اختزال الدافع والحافز الديني». . «النصوص لا الواقع». . . «اغفال الاساس المادي. . الواقع

الاجتماعي للطائفة». . . الى آخر هذه الاقوال.

ما هو النص السياسي ـ الاقتصادي أو الفكري عموماً، لحزب أو لمجموعة؟ ما قيمته المنهجية ودلالاته؟

ان النصوص هي حامل للفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي لقوة من القوى الاجتماعية. وكما يحدث لاية فئة أو طبقة أو مجموعة فانها تعبر عن حضورها الاجتماعي في تنظيم معين، وتجد منظرين ينطقون بأسمها فرداً أو افراداً. وهذه النصوص ليست محض هلوسة، بل خلاصة فكرية لبشر معينين يعبرون فيها عن رؤيتهم لوضعهم هم، ولمجتمعهم هم، رؤية محددة لتناقضات هذا الوضع واتجاهات تطوره، وسبل حل هذه التناقضات.

ان نفي هذه الواقعة يعني نفي قيمة أي انتاج فكري على مدى التاريخ كله.

كما ان الوقائع المادية المحيطة بوجود أي مجتمع، أو اية فئة من فئاته، انما تدون اليوم في نصوص على شكل تاريخ واحصاءات ووصف سلوك ومواقف. . . الخ، فكل العلاقات في المجتمع والطبيعة يمكن ان تجد انعكاسها في اللغة، أي تتخذ شكل افكار، مثلما ان الافكار بحاجة الى وسائل مادية للتجسد، حتى لو كانت الاكثر قداسة (كتب، جوامع، مراقد، الخ).

ان كون المنظومة الفكرية لهذه القوى تدرك الوضع الاجتماعي بصورة صحيحة أو تقريبية أو خاطئة، وكونها تعبر عن مصالح هذه الطبقة أو تلك، امر لا تقرره المنظومة بل تعكسه.

أما الواقع الاجتماعي الذي انبثقت فيه هذه المنظومة، فهو المجتمع الرأسمالي الراهن الذي يتطور، بكل تناقضاته، امام انظارنا في عموم العالم العربي، وفي ايران وبلدان اسلامية اخرى، ويشق طريقه من احشاء الاقطاع منذ فترة قريبة العهد تاريخياً: تفكيك العلاقات الاقطاعية بدأ في مصر، ١٩٥٢، العراق ١٩٥٨، ايران ١٩٦٣، تونس ١٩٦٣، ومازال باكستان الاسلامية تواجه هذه المهمة التي يعارضها تيار ابو الاعلى المودودي من مواقع السلفية الدينية

الاقطاعية، كما ان الاقطاع الثيوقراطي الوهابي، السلفي المتحجر، يصون عالم الماضي بالسلاح الايديولوجي الحنبلي، رغم ان عملية البرجزة تشق طريقها بشكل عاصف، وتؤدي الى تصدعات داخل المدرسة الوهابية نفسها.

ان الاطار الذي تنمو في نطاقه، وعلى اساسه، افكار كل الفئات والطبقات الاجتماعية حاضر كنقطة انطلاق.

على هذا الاساس حكم ماركس وانجلز على الفكر النظري لدوهرنغ (انظر: انتي دوهرنغ) بانها طوباوية برجوازية صغيرة، رغم ان الهر دوهرنغ بقي مجرد منظر، أي بقيت افكاره غائبة عن التحقيق سياسياً. والحال نفسه مع نقد بليخانوف لينين للتيار الشعبي الروسي الذي كان يرى امكان تجاوز الرأسمالية بالاستناد الى مشاعة القرية الروسية. ولم تجد هذه الافكار فرصة للتحقق، فقد ظلت فكراً نظرياً، لكن ذلك لم يمنع نقدها، والاشارة الى انها تقود الى تكريس الرأسمالية (انظر: خلافاتنا - تطور الرأسمالية في روسيا - بليخانوف - المؤلفات الفلسفية المختارة، المجلد الاول - وكذلك لينين: تطور الرأسمالية في روسيا).

ولنأخذ ايضاً نقد لينين لصن يات صن، المناضل الوطني الكبير (لينين: الديمقراطية والشعبية في الصين) حيث اكد ان افكاره النظرية حول تجاوز الرأسمالية في الصين (كانت هذه العلاقات تنمو ولم يكن بالوسع نقضها دون ثورة بروليتارية) انها طوباوية رجعية من الناحية النظرية، أما عملياً فانها تكرس الرأسمالية.

والسؤال هو: هل الافكار الواردة في نصوص القوى الدينية (عراقية أم غير عراقية) مجرد تسلية لا مضمون اجتماعي لها؟ وهل هي مصادفة ان السيد الشيرازي يجعل الخالق اقطاعياً وناظر عبيد بدفاعه عن حرية العلاقات الاقطاعية والعبودية والرأسمالية في آن، ام انها مصادفة ان يطرح السيد المدرسي (على اساس المذهب الاثني عشري) وفي زمن واحد ومدينة واحدة مع السيد الشيرازي فكرة انشاء التعاونيات لانهاء الاستغلال، ويقول ان مشروعه «اسلامي» وبالتالي مقدس،

جاعـلاً الخـالق من انصـار تعاونيات أوين وهل هي مصادفة ان يدافع السلفيون الـوهـابيون (السعـودية) والسلفيون المـالكيون (تـونس) عن علاقـات الملكية الرأسمالية، اسوة بأقرانهم في ايران.

ان النصوص المدروسة هي فكر نظري ـ سياسي ـ اقتصادي، وهي حامل مبـاشـر للايديولوجيا، أي معبّر مباشر عن المصالح الطبقية بلا توسطات، وهذه المصالح ماثلة في مجتمع قائم امام انظارنا بكل تناقضاته.

واذا كان «النقد» لا يريد ادراج هؤلاء المفكرين في نطاق هذا القانون فعليه ان يبـرهن ان بوسـع جماعة معينة ان تنتج افكاراً للتسلية، وان تعكس في هذه الافكار مصالح مغايرة لمصالحها، أو ان تعكس فيها مواقع غير التي تشغلها!

الثقافة السريعة: أو عبادة السطح:

هناك حشد كبير من «انتقادات» جزئية يحتاج الرد عليها الى تفصيلات متشعبة.

ان لهذه الانتقادات سمة معبرة هي انها تتناول سطح الظاهرات وتعقد بالتالي مقـارنـات شكلية بالمعنى السيء للكلمـة. ومعروف في ظاهرة واحدة يمكن ان تتجلى بأشكـال مختلفة، مثلما ان ظاهرات مختلفة يمكن ان تتجلى في شكل متمـاثل، وفي شكل الظاهرة لا يتطابق دوماً مع مضمونها، أو جوهرها، وإلا لما كانت هناك، بتعبير ماركس، ضرورة لاي عالم.

ان هذه النـزعة الشكلية تطبق على مظهر واحد (اذ لا ترى غيره) وتمسك بتلابيبه وتعلنه مبدأ اعلى. وهي نابعة بحدود المنهج، من غيابه، أو من قلة دراية في ارجح الظن. سنأخذ عن ذلك بعض الامثلة لا غير.

١ ـ يؤكـد مقـال «النـاقد» ان حركة الاصلاح الديني في اوربا (اللوثرية، الكـالفينية) معدومة الشبه بحركة النهضة التي قادها الافغاني وعبده اواخر القرن

الماضي. وسبب ذلك ان «الاصلاح الاوربي.. تم داخل المسيحية، في حين (وهذا الاستدراك يفترض ان الآخر من خارج) ان النهضة العربية انصب جهدها على «ترويض» الاسلام لتقبل التحديث الاوربي».

الاصلاح الاوربي مقاس هنا بعلاقة المسيحية بنفسها أو من داخلها، أما الاصلاح الاسلامي ـ العربي فمقاس بعلاقة الاسلام بفكر آخر في هذه المقارنة الناقصة.

صحيح ان اللوثرية كانت اصلاحاً للمسيحية من داخلها، ولكن في مواجهة اللاهوت الكاثوليكي، وكانت ترويضاً للاهوت المسيحي باتجاه التوافق مع حاجات التطور الرأسمالي. وفكر النهضة كان ترويضاً للاسلام مع حاجات التطور الرأسمالي. ومثلما اضطرت اللوثرية لمواجهة اللاهوت الكاثوليكي الرسمي، اضطر فكر النهضة الى مواجهة التيار السلفي الجبري وتصادم معه (واجه السلفيون عبده، ورفضوا محاضراته في الفلسفة ونزعاته لتحطيم الطابع الالهي للسلطة السساسية).

كلاهما سعى، انطلاقاً من الفكر الديني المحدث الى تحطيم الفكر الديني السلفي، وكان ذلك تعبيراً عن بزوغ حقبة جديدة، تعبيراً عن صعود البرجوازية وحاجاتها، وضرورة تكييف المؤسسات والفكر التقليدي مع الحقبة الجديدة. وهذا هو جوهرهما المشترك (انظر مثلاً: تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية ـ مجيد فخري، مسلمون ثوار ـ محمد عمارة، الاعمال الكاملة للافغاني، رسالة التوحيد لمحمد عبده.. الخ).

أما التمايز الاساسي، فهو ان الحركة الاولى جرت في بلد رأسمالي تنمو فيه نزعات كولونيالية، في حين ان الحركة الثانية نشأت في بلدان كانت تتعرض لهذا الغزو الكولونيالي، وتسعى للتصدي له ومواجهته. ولم يكن مصادفة ان يتطلع الافغاني، كمعبّر نظري اساسي عن هذه الحقبة، الى الاصلاح الديني كوسيلة لاحداث تطور برجوازي وطني، بتحطيم الفكر السلفي، فهذا هو لب حركة

الاصلاح المذكورة. وان تقبّلها لعناصر من الفكر الاوربي البرجوازي يؤكد (ولا ينفي) الحاجة للتواؤم مع متطلبات نهوض البرجوازية في مصر، والعالم العربي - الاسلامي عموماً، لان الفكر الاوربي لم يكن سوى فكر البرجوازية الاوربية، في ذلك الطور من نموها.

(بصدد البروتستانتية. انظر- ماركس. في نقد فلسفة الحق عند هيغل، وماكس فيبر في بحثه الشهير عن البروتستانتية والرأسمالية).

٢ - يتحدث «المقال» عن وجود «نزعة استشراقية» في الكتاب، مستدلاً على ذلك بمقتبس من هيغل عن الاستبداد الشرقي، وبفقرة عن تاريخنا المليء (على صعيد السلطة السياسية) «بالحجاج تلو الحجاج» كناية عن الاستبداد اياه.

لقد دار حول الاستشراق، (ومازال) نقاش واسع مؤخراً بعد صدور كتاب ادوار سعيد (ماركس ونهاية الاستشراق). كما جرى قبل ذلك نقاش مسهب في كتاب الشهيد مروة (النزعات المادية). . وعند طيب تيزيني (الفكر العربي في العصر الوسيط)، ومحمود اسماعيل (سوسيولوجيا الفكر الاسلامي)، الاتباع والابداع - الثابت والمتحول (ادونيس)، هذا فضلاً عن مشاركة هادي العلوي، ومهدي عامل، وعشرات غيرهما، في هذا النقاش الحيوي. ويبدو ان «الناقد» غائب عن معظم هذه النقاشات أو عن تفاصيلها، وهذا ينعكس في فهمه لمعنى الاستشراق.

إن لب النزعة الاستشراقية يقوم على عدة عناصر ابرزها.

(١) القول بسكونية العقل العربي (بالمطلق دون تمييز اجتماعي أو طبقي) مقابل ديناميكية مزعومة للعقل الغربي، في نطاق تعارض حضاري ازلي (٢) القول بروحانية ثابتة للشرق مقابل علمانية كاملة للغرب (٣) اعتبار الغرب (اوربا تحديداً) المركز الفاعل (نظرية المركزية الاوربية) مقابل الشرق المنفعل، السلبي، المتلقي الخ. ان بالوسع اطالة القائمة، واحالة القارىء الى مصادر كثيرة.

ان هذه النظرات مثالية، وخاطئة تماماً. ولكن لا يقل خطأ عنها، القبول

بتـراث «نـا» كله ورفض نقده، أو نبذ استخلاص عناصره العقلانية. فهذا النقد ضرورة فكرية وحياتية، كما فعل حسين مروة، هادي العلوي،طيب تيزيني، وتوفيق سلوم، وعشرات غيرهم. فالتراث (ليس فقط تراثنا بل تراث الآخرين) ينطوي على عناصر متناقضة، وليس سكوناً. وان النظرة العلمية لا يمكن إلا ان تقف مع العناصر العقلانية في التراث، وتنقد العناصر اللاعقلانية فيه. وأي موقف آخر يعني اعتبار التراث «سكوناً» وهذا موقف استشراقي. ليس عيباً ان تكون السلطة السياسية في حقب طويلة من تاريخنا سلطة استبدادية، فهذا منطق التطور التاريخي نفسه (وهو ليس حكراً على تراثنا). ان نقد هذا الاستبداد ليس نبذاً للتراث، خصوصاً اذا كان هناك من يريد تصويره لنا على انه الفردوس المفقود، مع علمنا ان هذا البكاء على اطلال الماضي يخدم في الحاضر اهدافاً طبقية اخرى.

كلمـة اخيرة: ان اغلب منـظّري القـوى الـدينية في العراق وتونس ومصر وباكستان ينظرون الى الغرب على انه «حضارة مادية» مطلقة، والى الشرق على انه روحانية مطلقة، داعين الى نبذ الاولى والعودة لاصول الثانية. هذا الموقف السلفي المتحجـر يلتقي في الجـوهـر مع النـزعـة الاستشـراقية (انظر كتاب المدرسي ـ العـراق ـ: مستقبـل الثـورة الاسلامية، وكتابه: آفاق الحركة الاسلامية، كذلك كتابات الجورشي ـ تونس ـ والمودودي، بصدد فهمهم للثنائية الحضارية). وان دعوة «الناقد» الى دراسة الفكر الاسلامي من «داخله» (معتبراً الماركسية «خارجه») هي نموذج للسلفية نفسها، والتي لا تعدو عن كونها الوجه الآخر للاستشراق.

٣ ـ يرى «الناقد» ان كتاب المادية والفكر الديني المعاصر، يهمل الطائفة ودورها في «الانبعاث» الديني». . الخ.

لقد حصل «انبعاث» ديني في تونس (حيث يسود المذهب المالكي) وفي مصـر (المـذهب الشافعي) دون ان تكون هناك طوائف اسلامية. كما ان وجود الاغلبية الشيعية الكاسحة في ايران، وغياب اية طائفة اسلامية اخرى تضطهد هذه الاخيرة لم يمنع حدوث «انبعاث».

ومن الواضح تماماً ان «الانبعاث» في هذه البلدان، وفي هذا التطور التاريخي لا يرجع الى الطوائف فمجرى تطور هذه البلدان، أي التطور الرأسمالي التابع، بسماته وخصائصه، وتناقضاته واشكالاته، هو الاساس الموضوعي لهذا الانبعاث للمؤسسات التقليدية. والسؤال الهام هو المضمون الاجتماعي للاحتجاج، واسباب تلبسه شكلاً دينياً.

ان الطريقة التي يصور بها «المقال النقدي» وجود الطائفة الشيعية، تقرب من تقديمها ككتلة اجتماعية متراصة، مستقلة عن المجتمع وعن أي تراث اجتماعي، أي انه يغفل تماماً الانقسامات الطبقية التي تعرضت لها الوحدات الاجتماعية التقليدية: العشيرة، الطائفة، الخ، وهو انقسام تدلل عليه الصراعات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الناشبة في المجتمع كله مخترقة القوميات والطوائف، على اساس اجتماعي. (معارك الشيعة والسنة ضد كبار ملاك الارض الشيعة والسنة منذ الخمسينات مثلاً).

ان «المقال» يجهل الادوار التاريخية المتباينة التي تلعبها الطوائف في التاريخ القريب، وبخاصة دور المذهب الاثني عشري كسلاح ايديولوجي في تحقيق الانتقال من التجزؤ الاقطاعي الى المركزية الاقطاعية في ايران (القرن السادس عشر) ودور الوهابية (تيار حنبلي) كسلاح ايديولوجي لتحقيق الوظيفة نفسها في السعودية (منذ القرن ١٨ حتى بداية القرن ٢٠). وبالطبع فان العامل المذهبي، لم يكن العنصر المقرر لنشوء المركزية، فشرطها مادي، أي بروز وترسخ الصلات التجارية الناجمة عن تطور الانتاج الحرفي، وما يقود اليه من قضاء على التبعثر القديم المميز لطور ادنى.

بالمقابل نجد الوحدات الطائفية (ومذهبها) تلعب في ظروف اخرى دوراً تجزيئياً. وهذا الدور التجزيئي لا يرجع الى المذهب نفسه بل الى الشروط التاريخية المولدة لنزعات تجزيئية تنعكس في شكل تجزؤ طائفي.

زد على ذلك ان الاضطهاد الطائفي الذي يبرز في العراق أو السعودية (ضد

الشيعة) لا يرجع الى عوامل طائفية صرف، بل الى عوامل سياسية، كما ان المعارضة التي يبديها الشيعة لا ترجع لمجرد كونهم شيعة، بل الى وضع اجتماعي محدد، دون ان يعني ذلك ان هذه الطائفة أو تلك ثورية بالكامل أو رجعية بالكامل، ودون ان يعني ذلك غياب الاضطهاد الطائفي في العراق الموجه اساساً ضد كل القوى المعارضة وسط الشيعة، علمانية كانت أم لاهوتية. وبالطبع فان الاضطهاد لا يوفر مذهباً آخر أو قومية أخرى، بل لا يوفر حتى اخوة صدام وابناء عمومته وجلدته!

٤ ـ يقول المقال «النقدي» ان كتاب المادية. . الخ، هو دعوة لـ «نحر الحركات» الدينية ويتضمن مخطط تصفية نهائية، لمجرد الدعوة الى تصفية «المواقع الاقتصادية لكبار ملاك الارض والتجار والركائز الاقتصادية المباشرة للمؤسسة الدينية. . ».

رغم ان منتجي الافكار الدينية، أي المشتغلين باللاهوت والفقه، يؤكدون الطابع الروحاني الخالص لنتاجهم، إلا انهم يضطرون، في الواقع، الى التمسك بأكثر الاهداف دنيوية: الاقطاعات والريوع، ويتحولون بالتالي الى مالكين اقطاعيين بمواجهة الجائعين الى الارض من طائفتهم نفسها (ناهيك عن المجتمع بأسره). ان النص المذكور في الكتاب مطروح كمهمة واحدة من مهمات العلمنة (على المدى البعيد)، التي تعني اشاعة حرية المعتقد الايماني من كل لون، بما في ذلك العلماني، على قدم المساواة.

أما تصفية الملكيات الاقطاعية فانها مهمة ديمقراطية اساسية، بل ضرورة حضارية عامة. وهذه المهمة لا تقتصر ولم تقتصر على بلداننا في اوربا الاقطاعية جرت تصفية الملكيات الاقطاعية للكنائس.

وفي منطقتنا يمكن ذكر الامثلة التالية: مصادرة محمد علي (مصر) لملكية الاوقاف أي الغاء الاقطاع الديني.

وفي ايران خاض الصفويون والقاجار صراعاً (منذ القرن السادس عشر) مع

كبار قادة المؤسسة الدينية حول الارض وريع الارض وفي تونس تمت مصادرة اراضي الحبوس (الاوقاف) قبل ربع قرن ونيف. وفي تركيا تحقق ذلك بداية القرن.

باختصار، جرت صراعات لنزع ملكية المؤسسات الدينية (بصرف النظر عن المذهب) في اطار الحقبة الاقطاعية بغية الهيمنة على الاجتهاد الديني واخضاعه للسلطة الزمنية، وفي اطار الحقبة الرأسمالية بغية نزع الملكية الاقطاعية الدينية والدنيوية معاً وثمة اليوم، في ايران، نزوع قوى وسط الفلاحين الجياع، الى الارض، تقاومه المقامات الدينية الكبرى.

ان طرح مهمة المصادرة، ليس منعاً للايمان، ولا تحريماً للعمل السياسي، سواء جرى هذا بغطاء ديني أو دنيوي. انه قضاء على علاقات انتاج بالية مولّدة للسلفية، علاقات انتاج قائمة في المجال الدنيوي كما في المجال المقدس.

وبودي ان اذكر مثالاً بليغاً من عالم اليوم: اعلان عدة كنائس كاثوليكية في امريكا اللاتينية عن استعدادها للتنازل عن اراضيها طوعاً الى الفلاحين (الكاثوليك ايضاً) فيما اذا وافقت الدولة الاوليغارشية على اصلاح زراعي شامل، ديني ودنيوي، (تصريحات رئيس اساقفة البرازيل والارجنتين وبلدان اخرى).

ان مصادرة اراضي ملاك الارض والمقامات الدينية (السنية والشيعية) وتحويلها الى اراض للفلاحين (السنة والشيعة) سيبقي هذه الارض داخل «الطوائف» سوى انه سيوزعها على افرادها بطريقة مختلفة، أي يحرم كبار الملاك منها لا اكثر ولا اقل.

وفيما يخص كبار المنظرين اللاهوتيين، فان ذلك سيخلصهم من رجس العلاقات الدنيوية، ويتيح لهم نقاء التأمل الروحي. ام تراه يعتقد ان الايمان الروحي الخالص غير ممكن بدون الوسائل المادية: الثروة والارض (؟!!) على غرار السيد المدرسي الذي يرى ان حضارتنا الاسلامية روحية، خالصة، منزهة من كل شائبة، سوى انها انتصرت «بسيف علي وأموال خديجة» أي انتصرت بتوسط

اعتى قوتين ماديتين: السلاح والثروة.

٥ ـ ملاحظات «الناقد» حول الشهيد الصدر وراديكاليته:

ابتداء لا بد من القول ان اعدام الشهيد الصدر جريمة لا تغتفر بحق حرية الرأي والمعتقد، حرية البحث والعمل السياسي، وهي لا تقل جرماً عن اغتيال المفكر التنويري العملاق حسين مروة. وان نتاج الشهيد الصدر ملك للثقافة العراقية والعربية، بل ملك للتراث الانساني، وهو، بلا جدال، اكثر الفقهاء من معاصرينا اطلاعاً وثقافة. وليس من العيب الاشارة الى ان نظرياته الاقتصادية والسياسية لاعقلانية بالكامل، ولا صلة لها بالراديكالية فهي دفاع مستميت عن حرية العلاقات الرأسمالية وعلاقات المحاصصة الاقطاعية بالاستناد الى مفهوم لاتاريخي للملكية الخاصة (غريزة الملكية).

ان «الناقد» كما هو جلي، لا يعرف القيمة الفكرية للشهيد الصدر. فهذه تنحصر اساساً في جانب من عمله الفلسفي، وبالتحديد مؤلفه الكبير (مناهج الاستقراء) الذي يمضي فيه الى ذرى العقلانية الممكنة في اطار ظروفه. وان مناقشة افكاره وطروحاته الموجهة ضد الفكر الماركسي، والشارحة (بشكل غير علمي) لعلاقات الانتاج وعوامل تطورها، لا يمكن ان يشكل ادنى اساءة لمكانته الروحية أو الفكرية أو السياسية. وبالمناسبة فانه هو الذي دشن نقد الفكر الماركسي. في اقتصادنا وفلسفتنا. وهذا الكتاب الاخير شاهد (في بعض جوانبه) على قدراته النظرية التي كان بالوسع ان تتجاوز النظرة الضيقة للحوزة، فيما لو تسنى له الاطلاع بتفصيل اكبر على عدد من النصوص الفلسفية الماركسية الاصلية، وكمثال على ذلك اذكر هجومه على رفض هيغل للمنطق الصوري ولمبدأ «عدم التناقض» في هذا المنطق. فنقده يتفق مع ملاحظات شيبتولين (مقولات المنطق الديالكتيكي) الناقدة لهيغل، ويتفق مع انتقادات كوفالكوف لرفض هيغل للمنطق الصوري (تاريخ المنطق)، ذلك ان الفلسفة الماركسية لا ترفض المنطق الصوري وتعتبره جزءاً من المنطق عموماً، كما انها تقر بمبدأ عدم التناقض ولكن

على اساس الاحكام لمتصلة بعلاقة واحدة (استحالة ان يكون الشيء هو هو وهو لا هو في آن واحد وعلاقة واحدة)، رغم ان الصدر يقبل بمبدأ عدم التناقض (الخاص بالمنطق) ليلغي به أي تناقض في الطبيعة والمجتمع (وهذا عنصر لاعقلاني).

من جهة اخرى فان احياء السيد الصدر لنظرية الحركة الجوهرية للشيرازي هو مسعى عقلاني يلغي به رفضه للتناقض (في كتابه السابق فلسفتنا) وهذا انجاز يفخر به كل داعية للعقلانية.

وليس من باب المصادفة اليوم ان يقدم هادي العلوي نظرية الحركة الجوهرية للشيرازي الى القراء متمسكاً بكل محتواها العقلاني، خلافاً للكثير من منظري الحوزات الذين يتجاهلون الشيرازي» أو يخفون نظراته العقلانية.

ان «الناقد» يفخر بأكثر اقسام انتاج السيد الصدر لاعقلانية ولا علمية، ويجهل (للاسف) اكثر اقسام انتاجه عقلانية، وبالتالي اكثرها مدعاة للافتخار.

وهنا ايضاً يتضح ما يلي حتى الفخر نفسه يحتاج الى معرفة موضوع الافتخار.

٦ ـ هناك ملاحظات «للنقد» حول فترة السبعينات في العراق، تؤكد ارتفاع المستوى المعيشي، دون دليل بالمعطيات. ويبدو انها تستذكر، بعجالة، واقع ارتفاع اسعار النفط ومعروف ان فترة السبعينات في العراق بدأت بأعوام عجفاء (٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣). وبعد تأميم النفط بقي التقشف الرسمي والاستقطاعات سارية مدة عام تقريباً. وان اسعار النفط لم تبدأ بالارتفاع إلا بعد حرب تشرين ١٩٧٣، أي بداية ١٩٧٤.

وبالطبع فان المستوى المعاشي لا يقاس بارتفاع المداخيل (نفطية أو غير نفطية) بل بعنصرين آخرين: حجم السكان (أي تقسيم اجمالي الناتج الوطني على مجموع السكان) ومؤشرات الاسعار.

وكما يعرف أي ملم بأبسط الشؤون الاقتصادية ان ثباتاً للمداخيل قد يعبر،

في حالة معينة، عن ارتفاع للمستوى المعاشي من جراء انخفاض الاسعار، أو ان ارتفاعاً للمداخيل قد يعبر، في حالة اخرى، عن هبوط لهذا المستوى. من ناحية اخـرى قد يكـون ارتفاعها يعادل ثباتاً في المستوى، اذا ارتفعت الاسعار بنفس النسبـة، أو قد يكـون انخفاضها يعادل ثباتاً في المستوى اذا انخفضت الاسعار بنفس النسبة، شريطة ان تكون كتلة السكان ثابتة.

وهـذا يصـح اذا افتـرضنـا (خيالياً) ان المداخيل النفطية المتزايدة تتوزع بالتساوي على سائر الطبقات والفئات الاجتماعية. وبالطبع فان التوزيع المتساوي يعني بقاء الهوة الاجتماعية القديمة، أي بقاء الفارق في المستويات بين الطبقات والفئات، أو حتى توسعه ان زيادة ١٠٪ لدخلين احدهما ١٠ دنانير والآخر ١٠٠ دينار، تعني زيادة دينار واحد للاول، و١٠ دنانير للثاني. وبعد هذا الارتفاع في المستوى المعاشي بنسبة ١٠٪ (مفترضين ثبات الاسعار) فان الفارق بين الاول والثاني قد تنامى من ٩٠ دينارا الى ٩٩ ديناراً بالارقام المطلقة. ونحن نعرف جيداً ان العوائد النفطية لا تتوزع قط على نحو متسق، وان الفوارق الطبقية تبقى، بل تتسـع احيانـاً. وان موجـات التضخم تلتهم الفتات القليلة التي تقدم للموظفين والمستخدمين والعمال.

ان فعل فيض العوائد النفطية معمق للفوارق الطبقية، بل له فعل المفجر. وان واحدة من نتائجه هو اغتناء برجوازية الدولة، والبرجوازية الكبيرة (في العراق اليوم ١٠٠٠ مليونير رسمياً لاول مرة في تاريخه!) اضافة الى فئات من البرجوازية المتوسطة. ولم تبدأ نتائجه بالظهور إلا ابتداء من اواخر ١٩٧٧ فصاعداً، وبوجه خاص عشية الحرب (١٩٨٠). ولنلاحظ ان تحرك مرد الراس (اربعينية الحسين) اندلع بداية النصف الثاني من السبعينات بعد احتمار عوامله الاجتماعية والسياسية والاقتصادية منذ ١٩٦٨ وحتى ١٩٧٦.

ان غاية التفصيل في هذه الامثلة هي تبيان مدى التمسـك السريع (لدى الناقـد) بالمظاهر (زيادة تدفق عوائد النفط وارتفاع الرواتب والاجور في فترة معينة)

وعبادة هذه المظاهر دون رؤية سيرها المتناقض.

٧ ـ لنأخذ نموذجاً آخر حول نقد «الناقد» لفكرة عجز البرجوازية في منطقتنا عن الحكم بالوسائل الديمقراطية البرلمانية. وهو يستند في ذلك الى مثال السودان الذي يعتبره ليس فقط برجوازياً بل برجوازياً طائفياً (اشارة الى وجود طائفتي الختمية والانصار في السودان).

مثال السـودان الذي جرت فيه انتخابات برلمانية بعد ازاحة النميري في اعقاب انتفاضة شعبية جماهيرية في الشارع ومبادرة عسكرية من القمة، هو برلمان اثبـات لا دليل نفي فرضـوخ جنـاح البرجوازية السائد الى الضغط القاعدي هو لحظة، استثنائية في تاريخ بلد، القاعدة فيه هي غياب هذه الممارسة. ثانياً هذا الاستثناء الناجم عن الاضطرار للرضوخ الى التغيير يستهدف الحفاظ على السلطة الفعلية (جهـاز الامن، الكتـل العسكـرية الرجعية في الجيش) وبحماية القسم المحـافظ من المؤسسـة العسكرية. ثالثاً ان القول بعجز البرجوازية عن الحكم بالوسائل البرلمانية هو تغيير بالضبط عن حدّين هما: ضرورة ارغام هذه الطبقة على القبـول بهذا الشكل من الحكم السياسي من جهة، ونزوع البرجوازية الى نقضه حالما يصل خطر الطبقات الصاعدة الى نقطة حرجة يهدد فيها بنزع السلطة من البرجوازية. وبخلافه، فان الايمان بالروح البرلمانية الديمقراطية لبرجوازياتنا يقود الى ثقـة عمياء بأوهـام نمـو ثوري لا تعتـرض البرجوازية سيره بالسلاح السافر. والانقلابات، والقمع والمذابح.

ان الطابع البرلماني الراهن (وهو ناقص تماماً) الناجم عن توازن قلق (غير مستقر) بين القوى الطبقية، توازن يرغم البرجوازية على القبول به راهناً، ان هو إلا لحظة استثناء تؤكد القاعدة.

٨ ـ يعتـرض «النـاقـد» على فكرة غياب الوسائل الملموسة لقياس شعبية الاحزاب والقوى السياسية العراقية، مستشهداً بمثال لينين وقوله ان ٣/٤ العمال الواعين في روسيا هم مع إلبلاشفة. أي وجه للمقارنة بين وضع العراق عام ١٩٨٣

وروسيا عام ١٩١٥.

يتحدث لينين عن نفوذ الحزب وسط العمال الواعين، لا العمال عموماً، ولا الفلاحين، ولا الشعب. وان وسائل قياس هذا النفوذ هو عضوية الحزب في المحتشدات العمالية، وحجم هذه المحتشدات المسجلة بدقة في احصائيات (عدد عمال المصانع، وعدد عمال المصنع الواحد، توزعهم الجغرافي، ونطاق توزيع صحافة الحزب المدعمة بمشروع (الكوبيك) الواحد الشهير، وسعة الحركة الاضرابية (عدد الاضرابات وعدد المساهمين بها) المندلعة بتحريض من البلاشفة. هذه هي وسائل قياس نفوذ البلاشفة (فقط) وسط فئة محددة: العمال الواعين.

أما حديثنا فيدور عن دزينة احزاب، وعن نفوذها في العراق كله، وذلك في بلد لا تمتلك المعارضة فيه سوى ركائز ومنظمات بالغة السرية، وقليلة العدد، وسط انعدام شبه كامل للنشاطات الجماهيرية المعروفة (تظاهرات، اضرابات، اعتصامات) إلا في حدود ضيقة جداً.

ان طرق قياس لينين لشعبية البلاشفة وسط العمال الواعين اعتمدت على مؤشرات احصائية لا على قراءة بخت.

* * *

ان المضي في اخذ احكام «الناقد» الجزئية وتفصيل ما فيها من تمسك بمظاهر الاشياء تعني المضي في الكتابة الى مدى غير اعتيادي.

خلاصة ذلك ان مقال «الناقد» ينطوي بمجمله على جهل بعوامل نشوء الاديان وانقسامها وتطورها، جهل بجوهر الظاهرات وعبادة صنمية لاشكالها الخارجية، جهل بالتراث، دفاع عن السلفية، اقتطاف مظهر من هنا وآخر من هناك واعتبار ذلك «وقفة نقدية» تخيل ثبات الاشياء، جهل بالتناقضات في الظواهر الاجتماعية، وتوهم التناقضات الواقعية المصاغة في شكل تناقض فكري على انه

«خلل» في التفكير، رؤية الدين بمعزل عن التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي، احالة بعض هذه التطورات الى الطائفية، وجعل الطائفية العامل الحاسم، تحويل النخبة اللاهوتية المنتجة للفكر الديني الى ممثل اجتماعي ـ سياسي ـ اقتصادي لكل طبقات وفئات الطائفة، أي قلب التمثيل الروحي لمذهب من المذاهب الى تمثيل سياسي ـ طبقي، التأكيد على ضرورة المنهج الماركسي واهميته من جهة، ووضع تعارض مطلق بين الفكر الماركسي والفكر الاقتصادي ـ السياسي الديني.. الخ، كل ذلك في اطار انتقائية لوعي يومي لا يمشي إلا على السطح.

ان «النقد» المنشور في الهدف هو من الالف الى الياء، دفاع، واع أو غير واع، عن النزعة الطائفية باسم الطائفية مباشرة، مما يشكل احراجاً حتى لنظرييها الذين يقدمون خطابهم الايديولوجي باسم شمولية اسلامية وعقل الهي كوني.

ان الشيء الوحيد الذي نتفق به معه (وكان بودي ان يكون المدى اوسع) هو ان الاضطهاد الطائفي ينبغي ان يُجتث، ولكن الحل لا يمكن في اقامة الدولة الثيوقراطية، الالهية، المقدسة، المزعومة، بل في الدولة الديمقراطية العلمانية. لقد ملَّ شعبنا مما قدمته الدولة الثيوقراطية الاولى (السعودية) وكاريكاتيرها الهزلي (حكم الاخوان المسلمين على عهد النميري، وحكم جماعتي اسلام على عهد ضياء الحق) كما اصبنا بالتخمة من انجازات الدولة الثيوقراطية الثانية (ايران).

ان بحث اشكاليات موضوع «الانبعاث» الديني، عوامله، اسبابه، اتجاهات تطوره، الخ، موضوع هام دون شك. غير ان شروط بحث ومناقشة هذا الموضوع في منبر كالهدف يتطلب ـ والكلام موجه لهيئة التحرير ـ حداً ادنى من المعرفة.

ان «الوقفة النقدية» المنشورة في «الهدف» تحت لافتة «العري» تذكرني بقصة العريف الشهير في الجيش العراقي الذي سأله مجندون اغرار من خريجي الفيزياء عن حجم الذرة التي كان يتحدث عنها شارحاً، فأجاب مكوراً اصابع يده: بحجم البيضة! وبالطبع فان العريف لم يتخيل نفسه اكثر من عريف (لا انشتاين!) ولم يتحدث بلغة مغرورة تتناسب عكسياً مع الاهلية.

حسين مروة:

العقلانية في مواجهة السلفية
(عن النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية)

ـ ١ ـ

ابتداء ينبغي تثبيت عهد وفاء لذكرى المفكر التنويري العملاق، الشهيد مروة، أن لا تمر الجريمة بلا عقاب. لقد اعلنت السلفية، في رعبها من حضور العقل، ان الجهل هو المعرفة الوحيدة الممكنة والمسموحة، وان الالتفات الى الماضي هو احسن الطرق لرؤية الحاضر!

باختصار رمت السلفية بقفاز التحدي، وينبغي لكل مثقف متنور ان يقبل الرهان. ففي المعركة. لا يخسر الفكر غير قيوده.

ـ ٢ ـ

مايزال التراث العربي ـ الاسلامي، في اللحظة الراهنة (وسيظل كذلك على مدى تاريخي قادم) موضع صراع فكري ضار، هو احد تجليات الصراع الطبقي الدائر في حقبتنا على امتداد البلدان العربية والاسلامية.

ويمكن للمرء، إنْ اغفل الظلال المتعددة، ان يوجز الميول الاساسية الراهنة في دراسة التراث وتقويمه، الى اتجاهين بارزين، الاتجاه المادي ـ التاريخي، العلمي، والاتجاه السلفي، الماضوي، المثالي، المتحجر.

لا شك في ان بين الاثنين تلاوين من العقلانية واللاعقلانية، ثمة درجات تبدأ بالعلمية الكوسموبولوتية وتنتهي بالعبادة العمياء للماضي الذهبي، مع ما بينهما من درجات وسيطة في اجتزاء التراث وليّ عنقه.

في خضم معاينة التراث، استعادته، احيائه، نقده، لا تتصارع مناهج صرفاً، بل تتصادم مصالح اجتماعية راهنة تختفي تحت رداء المنهج والتاريخ. «فالميت» بتعبير ماركس «يمسك بتلابيب الحيّ»!

ليس ثمة عملية احياء أو استعادة أو نقد أو تقويم عديمة الصلة بالمصالح الراهنة. فما هي بمصادفة ان يجري الشطب على التراث العقلاني، اللاهوتية والفلسفية والصوفية، مقابل احياء العناصر اللاعقلانية في التراث. وما بمصادفة طارئة، ان يُعلن التراث (في شقه السلفي) [illegible] غير قابل للمسّ ناهيك عن التنقيب النقدي!

-٣-

بين الاستشراق البرجوازي الغربي والسلفية المحلية صلة قرابة وثيقة. فالاول يقول بسكونية العقل العربي (مقابل ديناميكية العقل الغربي) أو روحانية ثابتة للشرق (مقابل علمانية كاملة للغرب)، بينما الثانية (السلفية) تعلن ان الغرب (اشتراكية ورأسمالية) مرفوض لانه «حضارة مادية» والشرق روحانية مطلقة.

ان هذه النظرات، التي تكتسي اردية متلونة، متعددة، نظرات مثالية، سطحية، لا علمية، شأنها شأن النزعة العدمية التي تميل الى رفض التراث كله، بقضه وقضيضه.

هنال تمجيد للتراث كله. وهنا رفض للتراث كله. ان القبول الشامل بالتراث دون استخلاص العناصر العقلانية، لا يقل خطأ وخطراً عن القبول الاعمى بالتراث دون نقد العناصر اللاعقلانية. فتراثنا، شأن تراث الآخرين، ينطوي على عناصر متناقضة، وليس كتلة من سكون.

حسين مروّة هو احد العقول الكبيرة الرائدة في ميدان دراسة التراث من مواقع المادية التاريخية، بأدواتها المعرفية الدقيقة.

ويتسم تطبيق مروّة للمنهجية المادية التاريخية (برغم بعض الانتقادات الجزئية التي وجهت له - مثلاً الماركسية والتراث العربي الاسلامي (مجموعة مؤلفين) ايضاً: مقالات توفيق سلوم، انظر العددين ١٣ و١٤ من (النهج) بجرأة نقدية كبيرة تتمثل، في جانب منها، في استعراض وتدقيق الفرضيات التاريخية التي وضعها الباحثون السوفييت حول طبيعة التشكيلة الاجتماعية - الاقتصادية في مجتمع الجزيرة عشية ظهور الاسلام. وبالطبع فان مفهوم التشكيلة الاجتماعية - الاقتصادية يتيح تحديد طبيعة الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي المقابل له في مرحلة محددة من تطور مجتمع معين. وان الانطلاق من مفهوم التشكيلة، وبخاصة كونها في لحظة نشوء، ام لحظة نضج ام لحظة انحلال، يتيح التحديد الادق لمحتوى الوعي الاجتماعي، بصرف النظر عن الاشكال الخاصة التي يمكن ان يرتديها. بل ان تنوع اشكال هذا الوعي، وتفاعلها، امر يكاد يكون متعذراً دون الانطلاق من هذه الارضية عينها، ونعني بذلك العلاقة التطورية بين الاساطير والدين والفلسفة «كأشكال مختلفة من الوعي الاجتماعي تتصل بالنشاط المادي البشري» (النزعات/ ص ١٣٥).

ما هي الفرضيات بصدد مجتمع الجزيرة عشية الاسلام، والمجتمع في العصرين الاموي والعباسي؟

يستعرض مروّة خمس فرضيات لباحثين تاريخيين سوفييت هي الآتية:

١ - ان المجتمع هو مجتمع «التجارية الرأسمالية»، هذه الفرضية طرحت في العشرينات على يد ريزنبيف.

ونجد اليوم تكراراً، هنا وهناك لدى بعض الكتاب العرب، لهذه الفرضية باتجاه القول بوجود «رأسمالية» في مجتمع الجزيرة، استناداً الى وجود رأسمال

تجاري وربوي.

هنا يجري الخلط (كما عند محمود اسماعيل. في: سوسيولوجيا الفكر الاسلامي) بين مفهومين متباينين، هما مفهوم الرأسمال (أي القيمة التي تنمي نفسها بنفسها) ومفهوم الرأسمالية (نمو الرأسمال على اساس العمل غير مدفوع الاجر، على اساس فائض القيمة، أي شراء وبيع قوة العمل بوصفها سلعة).

ان انصار فرضية وجود «رأسمالية» في مجتمع الجزيرة، بالمعنى المعاصر للكلمة، ينسون تماماً ملاحظات ماركس عن الوجود «السابق للطوفان» لرأس المال التجاري والربوي (رأس المال - المجلد الاول) أي وجوده في مجتمعات عبودية واقطاعية، اضافة الى اشارات ماركس الكثيرة عن دور الرأسمال التجاري والربوي في التعجيل بتفكيك المشاعة والتعجيل بتحول المنتجين الاحرار الى عبيد.. الخ.

هناك فرضية اخرى عن نشأة الاسلام بوصفه «انعكاساً يجسد مصالح القبائل البدوية في الجزيرة العربية، كما يجسد مثلهم العليا» (النزعات ص ١٤٦) أي الفرضية «الرُحليّة»، الى جانب الفرضية الزراعية، التي ترى انبثاق حركة الدعوة الاسلامية بوصفها «تجسيداً لرغائب الطبقة التي لا تملك ارضاً» (النزعات ص ١٤٦ - ١٤٧). الفرضية الرابعة (سميرنوف ١٩٣١) ترى ان الاسلام «جاء في نشأته الاولى ايديولوجية للمجتمع الاقطاعي في اوائل عهده». (النزعات ص ١٤٧) والفرضية الخامسة (ياكوبوفسكي وبتروشفسكي) تنكر «صحة النظرية الاقطاعية» وتركز على «الرق في الجزيرة، وعلى نشأته وتطوره».

وبالاستناد الى فرضية انجلز الاساسية حول سمات انحلال المشاعية، والقضاء على التبعثر القبلي بظهور الدولة (في: اصل العائلة.. الخ)، اضافة الى فرضيته الاخرى حول غياب الملكية في الشرق، يرى مروّة ان مجتمع الجزيرة، كان، عشية ظهور الاسلام، في آخر اطوار انحلال المشاعة البدائية وتفككها.

ويتابع مروّة (القسم الاول أ ـ ب) بقايا المشاعة: المراعي العامة، بعض مصادر المياه، الخ، من جهة، والتمايزات الطبقية المشتدة: ظهور الصعاليك (فقراء القبائل) والعبيد، ظهور النقد المعدني (الذهب والفضة) وحلوله محل الابل. نمو تربية الابل والصناعات الحرفية. هذه الاخيرة، منذ نشأتها الاولى، تتوجه لانتاج قيم تبادلية، أي سلع. والاقتصاد السلعي، مفكك المشاعية.

نشوء الفائض، اتساع تقسيم العمل، اتساع الفائض، ظهور التبادل السلعي (بصيغة مقايضة)، ثم في شكل (تجارة الابل كمعادل عام ثم الذهب والفضة). تطور الصلات التجارية. تحول مكة (عهد الجاهلية) الى ملتقى ديني ـ تجاري، والى مصرف لكنز ذهب الاثرياء (كل الحضارات القديمة استخدمت المعابد كمصارف مقدسة: معبد دلفي. معابد الفوسييني، حسب اشارات لماركس). هذه هي المقدسات المادية للتحول الجديد. هنا يبدأ، ما يسميه مروّة، قانون انجلز عمله: تحطيم الروابط القبلية وحلول الدولة السياسية محلها، بعد ان مهدت لها ما يمكن تسميته ببدايات الدولة، أي التحالفات السياسية للقبائل، وخضوع القبائل الضعيفة (الفقيرة) للقبائل الاغنى. هذه الممهدات في العلائق بين القبائل تتراكم وصولاً الى نقطة تحول. لقد اقترن ظهور الاسلام بنشوء الدولة، في عهد اجتماعي لم يكن فيه تقسيم العمل (على صعيد المجتمع نفسه) قد تطور تطوراً كبيراً بعد. من هنا فان القيادة الروحية والسياسية والعسكرية تتركز في يد واحدة، وان تطور تقسيم العمل سيوزع هذه الوظائف ويشطرها لاحقاً.

لقد شهدت كل المجتمعات التي انتقلت من المشاعة الى طور لاحق (تشكيلة اخرى) ثورة فكرية عبرت عن الانقلاب الاجتماعي في علاقات الانتاج، اندثار القديم منها، وتوطيد العلاقات الجديدة. وقد اتخذت هذه الثورات الفكرية تلاوين عديدة. ويذكر مؤرخو الفلسفة (انظر مثلاً. بوموغولوف واويزرمان: مبادىء نظرية العملية التاريخية في الفلسفة) ان هذا الانتقال في الهند والصين واليونان، اقترن بثورات فكرية من الاساطير الى الفلسفة، حيث يؤكد المؤلفان، في فرضية

تاريخية هامة، ان الاساطير مهدت لنشوء النظر الفلسفي، مثلما مهد النظر الفلسفي في هذه الحقبة الى تحطيم تعددية الآلهة والتمهيد لفكرة التوحيد، على الصعيد الفكري. وبالطبع فان لهذا الاتجاه التوحيدي اساسه المادي، الذي يتجلى في شكل تحطيم الوحدات القبلية المجزأة.

أما في مجتمع الجزيرة فان عملية التوحيد جرت في محيط عالمي اكثر تطوراً، محيط سبق ان انجز هذا التحول. من هنا بعض السمات الخاصة التي جعلت عملية الانتقال من المشاعة المنحلة تتخذ، في مجال الوعي الاجتماعي، شكلاً دينياً لا فلسفياً.

ان هذا الجانب من تطور العملية التاريخية في مجتمع الجزيرة مايزال، بالطبع، مطروحاً على جدول اعمال الباحثين الماركسيين في مجال التراث لاهميته الكبيرة. وان دراسة مقارنة دقيقة، ومفصلة، من شأنها ان تقدم اجابات عملية عن هذه المسألة. ويطرح مروة فرضية وجود (انقطاع) في تاريخ الجزيرة، وهو يعتقد، ان المستوى الذي بلغه تطور اللغة مثلاً، يشي بوجود تطور حضاري سابق، انقطع لاسباب غير واضحة بعد، قد تعود الى عوامل الطبيعة التي لم يكن الانسان قد فرض عليها سيطرة معينة تتسق والمستوى الذي بلغه تطور القوى المنتجة عهد ذاك.

ان التحول في البنية التحتية لمجتمع الجزيرة، تطلب شكلاً سياسياً يطابقه (ظهور دار الندوة كجنين للدولة)، وانعكاس هذا الواقع في مجال الوعي الاجتماعي (تمركز الزعامة الدينية بيد اثرياء مكة، والدعوة لاله واحد له صفة شمولية) ومعارضة اثرياء مكة للشكل الثاني من العبادة (لتعارضه المؤقت مع مصالحهم المباشرة)، ان ذلك كله، اقترن (في المجال الفكري) بوجود «جدل عقلي» (حسب تعبير مروة) في ابسط حدوده، وانعكس هذا الجدل في كلمات «الحكماء» وخطب الكهان، كما انعكس في الجدل حول طبيعة الوجود (نجد بعض آثاره في القرآن) وبخاصة جدل الدهريين أو الطبيعيين (المؤمنين بأبدية

الزمن). زد على ذلك تأثيرات المحيط البيزنطي والفارسي، بما ينطوي عليه من مستوى اكثر رقياً، قياساً الى المستوى الذي بلغته الجزيرة في تطورها في تلك الحقبة.

-٥-

تكتسي الفرضيات التي طرحها مروة، في مبادرته الريادية، اهمية راهنة.

فالتاريخ، بتفسيره الراهن، ليس محايداً. انه جزء من الصراع الفكري الدائر، كما اسلفنا.

ما دلالات دراسة مروّة، في حدود تحليله لاوضاع مجتمع الجزيرة عشية ظهور الاسلام؟

أولاً - ان الدين الجديد من حيث مضمونه الاجتماعي والايماني (كما يقول مروة) يحمل صفة تاريخية تعبّر عن اشكال الوعي الانساني الممكن بلوغها في تلك الفترة.

ان التأكيد على الطابع التاريخي، (وهذا الحكم يشمل ايضاً العناصر العقلانية واللاعقلانية في كل تراثنا) مسألة بالغة الاهمية لدحض السلفية التي ترى الى الماضي كسكون، كلحظة ثابتة يمكن اعادة انتاجها في «المستقبل»! كما انها مسألة هامة في نقد القبول المطلق بالعناصر العقلانية للتراث، دون اعتبار لطابعها التاريخي، وكون العقلانية تتجلى بأشكال تاريخية، انتقالية، تطورية. فما من احد اليوم، مثلاً، يقبل باعادة انتاج «المادية» بصيغتها اليونانية القديمة، أو بصورتها «الميكانيكية» (مادية القرن الثاني عشر)، نعني ان الافكار ليست تقدمية بصورة مطلقة، دائماً وأبداً، فهي تقدمية في طور تاريخي محدد.

ثانياً - ان تشريعات الاسلام، الاولى، وبخاصة الابقاء على العلاقات العبودية، والحفاظ على الملكية الخاصة (بشكلها التاريخي عهد ذاك) هي كما يقول مروة، انعكاس للواقع الاجتماعي، وان مسعى تخفيف الشقاء المادي في تلك الحقبة (تحريم الربا والاحتكار، فرض الضرائب على الاغنياء) اتجاه تاريخي

لم يقتصر على مجتمع الجزيرة. فقد شهدت مجتمعات اخرى (لم يظهر فيها انبياء أو مرسلون) تحريماً للربا والاحتكار.

ان تاريخية هذه التشريعات، تقترن بمسألة هامة اخرى هي حرية الاجتهاد في مجال التشريع بالنسبة للمختصين في مجال الفقه. ومانزال هذه القضية موضع صراع حاد نراه دائراً من حولنا في ايران والسعودية ومصر، بين اتجاه التكيف مع متطلبات عصرنا، واتجاه التمسك الاعمى بكل ما في الماضي، رغم اندثار مقومات وجوده.

ثالثاً ـ ان العوامل التاريخية التي جعلت المسيحية (مثلاً) دين الدولة، (نشوء الدين المسيحي في مجتمع انجز انتقاله من المشاعية، وبرزت فيه الدولة) فيما جعلت الاسلام دولة دينية، ان هذه الشروط التاريخية، التي يتناول مروّة جانبها الثاني، هي جزء هام من المعركة الدائرة اليوم مع التيار السلفي الذي يرى ان المخرج من ازمة التطور الرأسمالي التابع (التي لا يدرك جوهرها المادي) يكون بالانتقال من الاسلام كدين للدولة، الى الاسلام كدولة دينية، أي باختصار: اقامة دولة ثيوقراطية، تسبغ حكم طبقة معينة، طابعاً مقدساً غير قابل للمسّ.

ويرتكز هذا المشروع الثيوقراطي ليس فقط على ماضي الجزيرة التي اقترن فيها نشوء الاسلام بنشوء الدولة حسب، بل يقوم ايضاً، على ظاهرة اخرى (تاريخية، أي انتقالية) تتمثل في تركز السلطة الدينية والسياسية والعسكرية في يد شخص واحد، نتيجة ضعف تطور تقسيم العمل، أي ضعف تمايزه، في مجتمع خرج لتوه من احشاء ماضيه المشاعي.

ان مسعى دمج السلطة الدينية والدنيوية، الذي نرى انعكاساته في مؤلفات ممثلي التيارات السياسية ـ الدينية الراهنة (من المودودي ـ باكستان ـ شرقاً، الى الجيورشي ـ تونس ـ غرباً، وما بينهما من كتاب اسلاميين معاصرين) يقوم على فهم مقلوب للعلاقة بين المجتمع وظاهرة اندماج السلطة الدينية والدنيوية. فليس اندماج هذه السلطة هو الذي يحدد تطور المجتمع، بل تطور المجتمع هو الذي

يقرر حصول هذا الاندماج أو فصله. وقد شهد التاريخ العربي ـ الاسلامي، تمايز الوظائف الفقهية (التشريع) واللاهوتية (النظر في العقائد الايمانية، الشكل الممهد للتفكير الفلسفي) عن الوظائف السياسية والعسكرية في قلب الدولة الاسلامية، وهو تمايز ظل يتطور بقوة قانون قاهر، لا مردّ له.

ـ ٦ ـ

ان كتاب (النزعات المادية) الثري بسجالاته، وتحليلاته، ومادته الوثائقية، اوسع من ان يُستعاد بمقالة وجيزة.

انه جناح هام في صرح العقلانية العلمية التي تواجه اليوم رياحاً سلفية مقيتة، سلفية تنبع، في جانب منها، من احتجاج فئة اجتماعية ما قبل رأسمالية، (تحديداً: ملاك ارض اقطاعيين)، على التطور الرأسمالي ناقدة اياه من وجهة نظر مصالح عفا عليها الزمن، كما تنبع، في جانب آخر، من احتجاج فئات وسيطة يسحقها التطور الرأسمالي بالظفر والناب، وبالتحديد ينزعها من دعة حياتها البسيطة، ويفصلها عن وسائل انتاجها، ويحولها، قسراً، الى طبقة اجتماعية محرومة إلا من بيع قوة عملها. وهي تواجه عملية الخلع بالسباحة الى الماضي، ماضي حرفتها البسيطة، ماضي حياتها الهانئة، السابقة لعملية الخلع. وهي، في هذا التطلع الى الوراء، تلتقي مع الفئة الاخرى، في عبادة الماضي الذهبي، وهذا نوع من «شيزوفرينيا اجتماعية»، ان جاز التعبير. وان شفاءها، تحويلها الى المستقبل، رهن بعثورها على حل، لا يقفز الى وراء، بل يمضي الى امام. هذا الحل لا يمكن ان تقدمه، من الوجهة التاريخية، غير الطبقة العاملة. وان نشاط هذه الاخيرة، وقدرتها على انتزاع الفئات الوسيطة المخلوعة من براثن السلفية، هو المخرج الانساني الوحيد (بالمعنى العلمي للكلمة).

تأمل وجيز في «النزعات المادية» لحسين مروة

- ١ -

ليست هذه كلمات تقريض في وداع راحل، بل مسعى للتذكر في زمن النسيان. . عهد وفاء للعقلانية في عهد انفلات اللاعقلانية! أو لم يكن اغتيال مروة، هذا الشيخ الجليل، في اواخر سني سبعيناته، شهادة جديدة على حاجة حضارية للعقلانية؟

لقد وصم لوكاش ظاهرة اللاعقلانية في اوربا بما تستحق: تحطيم العقل. اما رديفها العربي، الاكثر فجاجة، والاعمق تخلفاً، فلا يكفيه اقل من هذا: اغتيال العقل.

اللاعقلانية البرجوازية الاوربية استخدمت، في الاقل ادوات فلسفية وادوات انثروبولوجية لبناء نسق «معرفي» لاعقلاني. واستثمرت عناصر من تراث فيخته، شيلنغ، هيغل، ثم ارث نيتشه وشبنجلر، لتبني فلسفة لاعقلانية، أما اللاعقلانية العربية فانها، وهي المولودة حاضراً في قلب الجهل، لا تكتفي بأقل من اعلان الجهل نفسه المعرفة الوحيدة الممكنة، وداخل حدود هذا الجهل تشعر انها في بيتها، فالحضيض هو قمتها المفضلة. ولا يجد المرء، في وصف صورتها هذه، خيراً من كلمات السياب الحارقة، الهاجية لعصر برمته:

«لا عليك السلام يا عصر تعبان بن عيسى وهنت بين العهود ـ سلّمٌ في الحضيض اعلاه، ومرقاه انخفاض وإنْ بدا كالصعود!

ـ ٢ ـ

بكلمات معين بسيسو (مع تعديل طفيف): علّموا القاتل كيف يمسك الكرباج، ولم يعلموه كيف يمسك القلم.

ـ ٣ ـ

حضور مروة كان، من الالف الى الياء، مكرساً لازالة غبار الازمنة عن كل ما هو عقلاني في تراثنا، وغيابه كان حاضراً على جدول اعمال اشد ممثلي السلفية الراهنة تخلفاً وجهلاً. لقد تعمّد هذا الغياب بالدم، فبات الحضورُ الفكري اشد وهجاً.

ـ ٤ ـ

السلفية الراهنة هي احدى الصور الساطعة للّاعقلانية في العالم العربي. انها سكونية ملتفتة الى الماضي، ترى اليه وفيه عالماً قابلاً للتكرار، جاعلة بذلك المستقبل ماثلاً في الماضي.

احدى مآثر مروة هي النقد العلمي الموجه لهذه السكونية، بوجهها الغربي ـ الاستشراقي وبوجهها العربي ـ السلفي.

اللاعقلانية الغربية ترى الى تراثنا (وفي حدود معينة الى حاضرنا) من منطلق القول بسكونية «العقل العربي» مقابل ديناميكية مزعومة للعقل الغربي، في نطاق تعارض حضاري ازلي، أو في اطار النظر الى الغرب بوصفه المركز الفاعل (نظرية المركزية الاوربية) في مواجهة الشرق المنفعل، السلبي.

لم يكتف مروة بنقد هذه المنهجية المثالية، المقلوبة، بل تعداه الى نقد المثالية المقابلة: القبول السلفي بـ «تراثنا» كله، على انه المقدس الذي لا يُمسّ السماوي الذي لا يجوز نقده، ولا يجوز استخلاص بذوره العقلانية. ان هذه النظرية التقديسية لا تتورع عن اغتيال كل ما هو عقلاني في التراث مرة ثانية في

زماننا هذا، بعد ان سعت السلفية السابقة الى اغتياله في زمان تشوئه. فهي لا تريد من التراث إلا ما تبتغي. في الماضي قام الاسلاف بحرق الكتب (لم يصلنا من مؤلفات النظام والعلاف إلاّ شذرات!) واكتفوا بالحديث عنها، أما اليوم فان الكتب تحرق قبل ان تدّون!

ليس تراثنا سكوناً مطلقاً، أكان ذلك بالايجاب أم السلب. فهو، شأن أي نتـاج حضاري، ظاهرة تاريخية، متناقضة، متصارعة، ثباته الوحيد هو الحركة، وقانونه الاساسي هو الصراع: القدرية، المعتزلة، ضد الجبرية والسلفية، الابداع ضد الاتباع. العقلانية ضد اللاعقلانية.

نقد مروة لهذه السكونية يكتسب قيمة راهنة منهجية وعملية في آن وتزداد قيمة هذا النقد، ليس فقط من زاوية «انقاذ» التراث من خطر تغييب ما هو عقلاني، بَل ايضاً من زاوية انقاذنا راهناً من اشاعة ما هو سلفي.

ان اغلب، إنْ لم يكن جميع، منظري الحركات السياسية ـ الدينية الراهنة (الجزائر، تونس، مصر، السودان، العراق، السعودية، باكستان، ايران، لبنان) يعيدون انتاج السلفية على مستوى اكثر تخلفاً، من الوجهة المعرفية.

وان معـظم كتـابات المودودي (باكستان) والمدرسي (العراق) والجورشي (تـونس)، وغيرهـم، تنـظر الى عالم الامس واليوم بمنظار هذه الثنائية الساكنة: الغـرب حضارة مادية صرف، والشرق حضارة روحية صرف، والمطلوب في نظر اولاء نبذ الاولى، والعودة لاصول الثانية.

هذه الثنـائية المـادية ـ الـروحية، هذا التعـارض الخالص هو اللاعقلانية الغربية نفسها معكوسة، هو الوجه الآخر من اللاعقلانية الواحدة ذاتها من حيث الجوهر، وإنْ بدت مغايرة في المظهر.

ـ ٥ ـ

ينفي شبنجلر («تدهور الحضارة الغربية») مقتفياً اثر اغلب مؤرخي الفلسفة البـرجـوازيين في الغـرب، وجـود فلسفة عربية ـ اسلامية. وهو يرى (من مواقع

«المركزية الاوربية» مغلفة بستار «الدوائر الحضارية المغلقة» ان تاريخنا ينطوي في مجال الفلسفة على ما يسميه ظاهرة «التشكل الكاذب»، وهو مفهوم مستعار من علم الجيولوجيا. بتعبير آخر ان تاريخنا الفلسفي، بنظر شبنجلر، هو اجترار وتكرار للفلسفة اليونانية.

ان اختيار شبنجلر دون غيره، يعود الى كونه الممثل الاكثر فجاجة، والاكثر عنصرية، لهذه النظرة التي تمثل في واقع الامر سمة بارزة من سمات التاريخ البرجوازي للفلسفة.

ان الفلسفة الوحيدة التي يعترف بها المؤرخون البرجوازيون الاوربيون (عموماً) هي الفلسفة اليونانية. وهم لا يلغون بذلك جزءاً هاماً من تاريخ الفلسفة، أي الفلسفة العربية - الاسلامية، بل يشطبون بجرة قلم على جناحين آخرين في الفلسفة هما الفلسفة الصينية والفلسفة الهندية (انظر مثلاً موجز تاريخ الفلسفة، ايضاً اويزرمان: مبادىء العملية التاريخية في الفلسفة، كوفالكوف: تاريخ المنطق).

بالطبع فان نشوء النظر الفلسفي العربي - الاسلامي جاء (من ناحية التسلسل الزمني الخارجي) متأخراً عن نظيره اليوناني والهندي والصيني بعدة قرون. وقد وجد امامه ارثاً فلسفياً سابقاً. بيد ان نشوء الفلسفة العربية - الاسلامية لم يحركه الوجود الخارجي للفلسفة الاغريقية، فقد كان هذا الوجود قائماً قبل وبعد ظهور الاسلام لفترة مديدة، وان نضج المقدمات الموضوعية للنظر الفلسفي العربي - الاسلامي ثم في نطاق المجتمع نفسه وهو ما اولاه مروة اهتماماً خاصاً، يتسم بقيمة تاريخية ومنهجية بالغة الاهمية. فهو يتتبع التجليات المباشرة لهذه المقدمات بكثير من التفصيل والتوثيق اللذين يقودان الى هذا: ان وجود فلسفة متحققة لدى شعب ما لا يؤدي بذاته ولذاته الى انتقال اثر هذا الفكر الفلسفي الى شعب أو مجتمع آخر، ما لم يكن هذا المجتمع الآخر نفسه قد بلغ مستوى معيناً من التطور يتيح البدء بظهور هذا الشكل المميز من الوعي الاجتماعي: الفلسفة من ناحية اخرى لا يشكل

التلاقح الفكري بين شعبين أو مجتمعين مظهراً من مظاهر الدونية عند الثاني ازاء الانجازات الفلسفية للاول (كما يريد مؤرخو الفلسفة البرجوازية) بل يشكل تعبيراً عن إحدى القانونيات الخاصة بتطور اشكال الوعي الاجتماعي (العلم، الفلسفة، الدين، الخ). واستكمل مروة ذلك بتوثيق ابرز الانجازات الجديدة للفلسفة العربية ـ الاسلامية، في مجالات المنطق وغيرهما (وهي فروع معرفية كانت ماتزال آنذاك في نطاق اختصاص الفلسفة، ولم تكن قد تمايزت بعد كحقول مستقلة) بما يضع هذه الانجازات في موضعها الصحيح من حيث لحظة (أي عنصر في حالة حركة، بتعبير ماركس) من لحظات عملية تطورية دائمة.

وان مثل هذا الفهم الذي سعى مروة الى غرسه ينطوي على معان كبيرة: دراسة انجازات الماضي دراسة نقدية، لا للبكاء عليه، ولا لاستعادته حرفياً، بل لهضمه، وتمثله والمضي في حركة التطور قُدماً، على اساس انجازات الفكر البشري كله.

ـ ٦ ـ

تشكل العلاقة بين الفلسفة واللاهوت، أو الوعي الفلسفي والوعي الديني واحدة من المحاور الهامة في ابحاث مروة، وهي اليوم موضع بحث دائب على مستوى التاريخ العالمي. ومن دون الخوض في تفاصيل كثيرة، يمكن القول (حسب اويزرمان وبوغومولوف) ان الاساطير والملاحم، مهدّت لبدايات النظر الفلسفي في الحقبة العبودية، أي عبدت طريق الانتقال من التصورات الى المفاهيم في النظر الى الطبيعة والمجتمع وعلاقتهما المتبادلة، ومثلما ان الفلسفة خضعت في الحقبة الاقطاعية الى هيمنة اللاهوت الكلية، فانها اخضعت اللاهوت، في طور لاحق، ختامي، من هذه الحقبة (بدايات نشوء نمط الانتاج الرأسمالي).

ويلخص ماركس هذا المسار الاخير بالكلمات التالية مصوراً بحث الفلسفة عن الشكل الخاص المميز لها: «تبني الفلسفة نفسها بادىء الامر داخل الشكل

الديني من الوعي، وهي اذ تفعل ذلك فانها تقوض الدين بما هو عليه، من جهة، في حين ان تظل من حيث مضمونها الايجابي، من جهة اخرى، تتحرك في هذا المجال الديني، مؤمثلة اياه ومختزلة اياه الى مفاهيم فكرية». (نظريات فائض القيمة، الجزء الاول، ص ٥٢، الطبعة الانجليزية. انظر ايضاً ـ ماركس، انجلز: حول تاريخ الفلسفة، طبعة لايبزغ ١٩٨٥).

ويقدم مروة، بالاستناد الى المنهجية الماركسية، هذا الترابط والتمايز بين هذين الشكلين من الوعي الاجتماعي: اللاهوتي والفلسفي، على مسرح التاريخ العربي ـ الاسلامي، وبالذات نمو بذور النظر العقلي من داخل علم الكلام (اللاهوت) ثم استقلال هذا النظر العقلي في شكل فلسفي متميز تماماً عن الشكل الآخر، مفضياً بالضرورة الى النزعات المادية، العقلانية، التي تتجلى في شكل خاص مميز لتلك الحقبة (القول بقدم العالم ـ حسب انجلز: لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية) وهو شكل تاريخي انتقالي للمادية اسهم اسلافنا من الاسمية السكولاستية في صياغته.

ان هذه الصفحات المشرقة من تراثنا هي اليوم اكثر الاهداف عرضة لنار النقد السلفي. بل ان هناك مسعى لقطع هذا التراث عن التجديد العقلاني الذي واصله صدر الدين الشيرازي خلال القرن السادس عشر (انظر: نظرية الحركة الجوهرية للشيرازي ـ هادي العلوي) واسهم به (في حذر واحتراس) جمال الدين الافغاني (انظر تاريخ الفلسفة الاسلامية ـ مجيد فخري) الذي اولى احياء المباحث الفلسفية قسطاً من نشاطه الفكري (بوجه خاص محاضراته الفلسفية في مصر).

ان السلفيين يضعون الوعي الفلسفي في قطيعة تامة مع الوعي الديني اللاهوتي، قاصدين بذلك (ليس التعارض بين العقلاني واللاعقلاني) بل انعدام الصلة بين الاثنين من زاوية كون الاول بشري، وبالتالي دنس، مرذول.. الخ، أما الثاني فسماوي، مقدس، معصوم، الخ. ولما كان الاثنان من «طبيعتين»

مختلفتين، فان من المستحيل اخضاع ما هو مقدس لمحاكمات عقلية، ارضية، دينية! وهذه بالطبع واحدة من محاولات الدفاع عن انتاج الفكر الغيبي، واحدى مساعي حماية مجاله الايديولوجي (بالمعنى الضيق للكلمة). ومازال هذه الفكرة بتلاوين لا حصر لها، اثيرة عند عدد غير قليل من منظري السلفية المعاصرة (انظر مثلاً - المنطق الاسلامي، للمدرسّي)، حيث تجد التعبير عنها في اشكال اكثر سطحية من قبيل: ان النظر الفلسفي مستورد (من اليونان) ومقتبس (من اوربا الراهنة) أما النظر الغيبي فهو الاصيل. من هنا النزوع الى تحريم الفلسفة كنشاط فكري، أي تحريم أي نظر عقلي.

- ٧ -

ان السلفية ترتعب من العقل. وهي تشهر السلاح ما ان تشم رائحة فكر تنويري. وفي هذه المعركة ليس ثمة ما نشهر الآن غير سلاح النقد حتى يأتي أوان المطهّر الاكبر - نقد القديم بالسلاح.

الثورة الاسلامية

الخلفيات الصراعات الآفاق

الخلفيات :

منـذ انتصار الثورة وحتى اللحظة، برزت وتبرز تفسيرات عدة لتعليل هذا الحدث. فثمة من يرى ان العاصفة في ايران هي «ثورة باسم الله». بتعبير آخر ثمة انبعاث ديني، غامض، نابع إما من خصوصية ايرانية، أو من خصوصية اسلامية. هذا الرأي شاع خارج ايران في السنة الاولى من عمر الثورة، ومايزال شائعاً داخلها، في صيغة عقيدة نهائية لا تقبل الاستئناف.

هناك نظرة اخرى، كانت وماتزال شائعة في الغرب تعرض نفسها بعناوين شتى، فتارة هي «ازدواجية سوسيولوجية»، وتارة هي «صدمة حضارية» أو ما يسمى برد فعل الشرق المتحجر على الحضارة الغربية الديناميكية. فالتحديث الصناعي «Modernization» «جرى على جرعات اكبر مما يحتمله مجتمع شرقي راكد.. الخ».

في التفسيرين، الصوفي والحضاري، ثمة وعد ضمني بان التجربة ستتكرر في اماكن اخرى من العالم العربي والاسلامي، بوجه عام مادامت اغلب بلدان هذه الرقعة تمر بعملية نمو حضاري ـ صناعي بوتائر متفاوتة في الشدة، ومادامت هذه المنطقة تشهد تململ حركات دينية، في مصر، السودان، العراق، الخ.

هل هذا قدر؟ أو بتعبير آخر، اقل صوفية، هل في ذلك حتمية من نوع ما؟ ليس ثمة من هو مؤهل لتقديم الجواب غير التاريخ، والتاريخ وحده.

أولاً : المؤسسة الدينية :

ليس التحديث، سواء بمعناه السوسيولوجي أو بمعناه الماركسي، وليد الساعة. كما ان وجود الحركات الدينية في الساحة السياسية الايرانية ليس ابن يومه، فكلاهما يعود تاريخه الى بدايات هذا القرن. وينبغي للمرء ان يتساءل عن سبب احتجاب الانبعاث الديني كل هذا الوقت وبروزه الآن بالذات، كما ان عليه ان يتساءل عن السبب الذي جعل صدمة التحديث الصناعي تبلغ هذا المبلغ من الحدة اواخر السبعينات ليس إلاّ.

نبدأ بالمؤسسة الدينية.

تضم هذه المؤسسة مراجع كبيرة رئيسية (آيات الله العظام) ومجتهدين، وحجج اسلام، واتباعاً، واتقياء ورعين. بيد ان هذه المؤسسة ليست كلاًّ متجانساً. وقد لعبت على امتداد التاريخ أدواراً متفاوتة في السعة، ومتفاوتة في المضمون السياسي والاجتماعي.

ففي ثورة المشروطة ١٩٠٦، وقبلها في معركة احتكار التنباك، تبرز اسماء لامعة في التاريخ منها آية الله الشيرازي، الذي افتى بتحزيم التنباك في معرض المجابهة مع رأس المال البريطاني، وتبرز فتاوى رجال الدين عام ١٩٠٦ بوجوب اقامة ملكية دستورية.

وفي الخمسينات يبرز اسم الكاشاني، كواحد من رجال السياسة (وهو مرجع ديني كبير ايضاً) الذين دعموا مصدق اول الامر.

وفي الستينات، ثم السبعينات تبرز اسماء اخرى شهيرة: آية الله الخميني شريعتمداري، الطالقاني، منتظري، وقبلهم رجل الدين البارز: مرتضى مطهري.

لقد تبلور في المؤسسة الدينية، على الدوام، تياران رئيسيان (واحياناً ثلاثة تيارات).

التيار الاول: هو التيار المحافظ، الذي يمثله في الوقت الحاضر عدد من كبار آيات الله: شريعتمداري، كلبايكاني، المرعشي النجفي، القمي.. الخ.

لقد نما وترعرع هذا التيار في حضانة العلاقات الاقطاعية، وبات الناطق الايديولوجي باسمها. وسرعان ما تكيف مع العلاقات الرأسمالية النامية، بل العاصفة، والتي اخذت تشق طريقها بخطوات مرسومة، عملاقة، منذ بداية الستينات، بعد ان ظلت عقوداً طويلة تمشي الهوينا في نمو عفوي، يجابه من العراقيل اكثر مما يلاقي من المحفزات.

أما التيار الثاني، الذي يمكن ان نسميه، بالراديكالي، ويمثله آية الله الخميني، والطالقاني، ومنتظري، ومطهري.. الخ، فهو تيار برجوازي صغير، فلاحي المنشأ، نما على خلفية سخط فلاحي في اطار العلاقات الاقطاعية المحمية من الرأسمال العالمي. وقد اشتد عوده على خلفية التحولات الرأسمالية (بعد الثورة البيضاء الدامية عام ١٩٦٣!) التي شملت الريف بـ «محاسن» كل تطور رأسمالي: تمايز طبقي حاد، طرد مئات الألاف من الفلاحين الى المدن (بلغ معدل النازحين من الريف الى المدينة، في عهد الشاه، قرابة ٢٨٠ ألف نسمة كل عام، وتوجه ٧٠٪ منهم الى العاصمة طهران).

لقد تآلف التيار الاول مع الشاه وحكمه، أما التيار الثاني، فهو وحده الذي اسهم في الثورة.

والواقع ان ممثلي التيار الثاني توزعوا على قوى عديدة من المعارضة: الجبهة الوطنية، مجاهدي خلق، جماعة الامام.. الخ.

هذا يعني ان المؤسسة الدينية ذات تركيب طبقي بالغ التنوع، وانها قدمت ممثلين سياسيين، ومعبرين ايديولوجيين، لكل الاحزاب السياسية، بما تمثل من طبقات وفئات اجتماعية متعارضة.

ويتـذكـر متتبعـو تاريخ الثورة الايرانية، ان التيار المحافظ، في المؤسسة الدينية بايران، كان اقصى طموح «ثوري» له، يوم نشبت الازمة، وتحت وطأة المدّ الجماهيري، هو العودة الى «ماض مجيد» لا صلة لها به، نعني بذلك: دستور ثورة المشروطة ١٩٠٦، أي قيام ملكية دستورية، أو بتعبير ادق ملكية دستورية برجوازية.

أما التيار الثاني، فكان مطلب الحد الادنى له هو اسقاط الشاه، وتحطيم نظام حكمه السياسي.

الاول، يدافع بهلع عن مصالح آغاوات الارض والرأسمالية المذعورة.

الثاني، ينطلق مع فلاحيه لتحطيم ما عفا عليه الزمن.

وتنبغي الاشارة، بشكل سريع، الى ان ممثلي التيار الاول، هم انفسهم، مالكو اراضٍ، ووكلاء على املاك الوقف، التي تضع بيوضاً من ذهب، وتتجمع بين ايديهم ثروات هائلة تأتي من القنوات التالية: الزكاة، الخمُس، النذور.

التيار المحافظ التزم دور المتفرج ابان النهوض الثوري ٧٨ ـ ١٩٧٩، والتيار الراديكالي وحده، ساهم في العملية الثورية بدأب وتفانٍ.

هذا الانقسام في المؤسسة ينبغي ان يظل ماثلاً في الذهن، لما يتسم به من اهمية في تفسير اغلب ما يجري اليوم.

.ان قوة نفوذ الايديولوجيا الدينية يرجع في ايران، الى عوامل متغيرة، لا واحدة.

ففي بداية هذا القـرن (ثـورة المشـروطـة) كان رجال الدين (أو المؤسسة الـدينية) يحتلون دور صانعي الـوعي الاجتماعي، في بلد فلاحي متخلف. ان الايديولوجيا الدينية تصبح، في ظروف كهذه، الايديولوجيا الوحيدة المتاحة للتعبير عن الافكار الاجتماعية والسياسية. وليس هذا بالامر الاستثنائي. فهو ظاهرة تميز كل ألتشكيلات ما قبل الرأسمالية. وقد اشار انجلز، مراراً، الى ان الدين لعب، في المـاضي كمـا في العصور الوسطى، دور الايديولوجيا أو الراية الايديولوجية

للحركات الاجتماعية (الاعمال المختارة ١، المجلد الثالث ص ٣٧٣).

وعليه فقد شارك رجال الدين مع تجار المدن في تعبئة الجماهير الشعبية، الفلاحية في الغالب، من اجل اهداف وطنية (مناهضة للرأسمال الاجنبي) وديمقراطية، تلتفع بغلالة دينية شفافة.

لم تكن ثورة المشروطة ثورة دينية، لا بالمعنى العام ولا الخاص للكلمة.

نكرر ان تجربة ثورة المشروطة ليست استثناء ايرانياً. فأغلب الحركات الوطنية في المستعمرات آنذاك، انطلقت برداء ديني. ان الشكل الديني الذي تكتسبه هذه الحركات سابق للشكل العلماني، انه تمهيد ضروري، وتعويض مؤقت، مردّه ضعف البرجوازية. والحال نفسه تكرر في المنطقة العربية (ظاهرة الكواكبي، عبده، الافغاني، ابن باديس، المهدي، عز الدين القسام، الميرزا الشيرازي.. الخ).

لقد ظل الحال، هكذا، وبدرجات متفاوتة حتى الثلاثينات والاربعينات. وكان ينبغي انتظار ان تبلغ البرجوازية المحلية سن الرشد كي تضع الفكر العلماني في مركز الصدارة، دون ان تلغي الدور السياسي للايديولوجيا الدينية كلياً. وهو ما تحقق في ايران منذ مصدق. أما سبب تراجع هذا الدور ثانية لصالح الايديولوجيا الدينية، منذ اواخر الستينات، فذلك ما يتضح لاحقاً.

ثانياً: جذور أزمة

اشرنا في البداية الى ان انتصار الثورة يحال، وفق منظور المؤسسة الدينية، الى مدد غيبي، أو انبعاث صوفي غامض. غير ان التاريخ ينطق الخرس. لقد نضجت الثورة على خلفية تطور رأسمالي مأزوم، بسبب عاملين اساسيين. اولاً - انه تطور رأسمالي تابع مع كل ما يرافقَ هذا التطور، بسبب تبعيته، من تشويه، وازمات، وتفاوت اجتماعي حاد، صارخ.

وثانياً - ان هذا التطور الرأسمالي مزدوج، أو حسب تعبير احد الباحثين «مركب مؤلف من عنصرين اقطاعي وبرجوازي»، برجوازي في مضمونه، واقطاعي في شكله. فالتطور الرأسمالي قاده الشاه الاقطاعي وحاشيته، واسهمت به الطبقة الاقطاعية، بدولة ملكية مطلقة، تستند الى رصيد هائل من عوائد نفطية ماتني تكبر.

لقد نمت ايران الى دولة صناعية حقاً، وكانت تتطلع للنموذج الياباني، مذهولة، مقطوعة الانفاس. وبالطبع فان من الحماقة ان يحيل المرء سخطاً جماهيرياً على هذه السعة والعمق والحدة، الى معالم الحضارة الصناعية «المتنافية» بالمطلق زعماً، مع تقاليد مجتمع شرقي محافظ.

ان المصانع الحديثة اداة، وهي شأن كل اداة، محايدة بذاتها. ويمكن ان تكتسب هذا المعنى أو ذاك بفعل ما يسود من علاقات اجتماعية. ان الآلة كشيء، هي مجرد آلة تسدي العون الف مرة، وتضاعف الانتاج الف مرة. ولكنها في يد الرأسمال، شيء آخر. انها تغدو وسيلة جبارة لمراكمة الثروة في هذا القطب، ومراكمة العوز في القطب الآخر.

ما الذي ميز «التحديث» الغربي في ايران. انه تحديث رأسمالي تابع، يتجلى في المظاهر التالية:

ان المليارات التي تدفقت على ايران، سواء من الريع النفطي، أو من نمو الانتاج الصناعي والزراعي، كانت تذهب لمصلحة النخبة الضئيلة من اقطاب الصناعة والمصارف والنخبة البرجوازية البيروقراطية. وان توزيع الدخل القومي على هذه الشاكلة المختلة يجد خير تعبير حي له في انقسام طهران الى مدينة الشمال البرجوازية، بفيلاتها الانيقة، وعلب الليل، والشوارع الفسيحة، ومدينة الجنوب، مدينة الفاقة والبؤس، والعوز والتشرد.

كان الانفاق الحكومي، سواء لاغراض التنمية الرأسمالية، أم لاغراض التسلح، يجري لمصلحة الاحتكارات الغربية.

ان النفقات غير الانتاجية كانت تتنامى بوتائر سريعة، وبخاصة الانفاق

العسكري، دعماً لطموحات الهيمنة الاقليمية الايرانية، المتوافقة مع ستراتيجية الادارة الامريكية، حليف الشاه.

وقد بلغت هذه النفقات ٩٠٠ مليون دولار عام ١٩٧٠، بينما قفز الرقم الى ٢٠ مليار دولار عام ١٩٧٨!

ان سياسة «التحديث» الرأسمالي جلبت للريف الخراب والشؤم، على نقيض «العدالة» الموعودة.

لقد جرى تفكيك العلاقات الاقطاعية، على يد اقطاعيين متحولين الى رأسماليين. ولقد ظل الفلاحون المحرومون من الارض (٢٣٪ من سكان الريف) أو الفلاحون الصغار (٦٧٪) يواجهون، بعد ازاحة قسم من الأغوات، خطر الخراب امام المزارع الرأسمالية الضخمة الحديثة التي ذهبت اموال حكومة الشاه لدعمها، تاركة الفلاحين تحت رحمة الهجرة أو التحول الى يد عاملة زراعية رخيصة.

اعتمد الشاه في سياسة التصنيع السريعة، على البرجوازية البيروقراطية وحاشيته الاقطاعية، من الاتباع والاقرباء، فتحولت هذه الفئة الى برجوازية جديدة تهيمن على قطاع الدولة الضخم، من جهة، وتعمل على الافادة القصوى من قروض الدولة، على حساب البرجوازية الصناعية التقليدية، وعلى حساب البرجوازية التجارية التقليدية (البازار).

وقد قدمت البنوك الايرانية للرأسمال الخاص قروضاً بلغت ٢,٦ مليار دولار عام ١٩٧٠، ثم قفز الرقم الى ١٤,٣ مليار دولار عام ١٩٧٦!

هذا النمو المتسارع للرأسمال الكبير. وعماده الشاه وحاشيته، انزل ضربة كبيرة بـ «الفئات الوسطى» التقليدية من الصناعيين، والتجار، والحرفيين.

ان دعم دولة الشاه الرأسمالية ـ الاقطاعية الموجهة، خلق طبقة برجوازية عصرية، صناعية، ديناميكية، يعني استغلال البروليتاريا استغلالاً فاحشاً، دون حسيب أو رقيب، بقوة القمع، وحظر أي عمل سياسي أو تنظيم نقابي، من جهة،

واشاعة أوهام «المشاركة»، القائمة على بيع اسهم وسندات المشاريع الرأسمالية الى العمال، وفق ما يعرف بنظرية «الرأسمالية الشعبية».

هذه باختصار بعض اوجه وتناقضات سياسة التحديث الرأسمالي، في بلد نفطي تابع. ويتكرر هذا النموذج (مع اختلافات أكيدة) بصورة اسوأ، امام انظارنا اليوم في بلدان نفطية اخرى، وبالذات في الجزيرة العربية.

غير ان هذا هو الوجه الاول للعملة. على الوجه الثاني تتجلى السمة الهامة الاخرى، ونعني بها حقيقة ان التحول الرأسمالي جرى على يد دولة اقطاعية، مما اسبغ على نظام الحكم طابعاً استبدادياً: الملكية المطلقة. لقد لعبت الطبقة الاقطاعية المتبرجزة لعبة خلق نظام الحزبين، محاكاة لآلية بعض الانظمة البرجوازية (امريكا، بريطانيا.. الخ)، إلا انها سرعان ما اضطرت الى التخلي عن المظهر الليبرالي الكاذب وكشفت عن جوهرها الاستبدادي بفرض نظام الحزب الواحد (راستاخيز)، المحمي بجهاز قمعي لا مثيل له (السافاك) يضم زهاء ٥ ملايين واشٍ، وعميل، ورقيب، ومتخصص في فنون التعذيب.. الخ، جهاز بات يحصي انفاس اصغر جرذ في الشارع، حسب تعبير فكه لماركس.

وقد كان اساس هذا الاستبداد، ليس فقط الماضي الاقطاعي، للبرجوازية الجديدة حسب، بل كون هذه البرجوازية تجلس على كنز من الثروات النفطية، التي جعلتها اكبر ربِ عمل في البلاد، وجعلتها اكبر مقرض للبرجوازية الخاصة.

ففي بلد رأسمالي اوربي، نجد ان الدولة تعيش، عبر الضرائب، على قسم من الفائض الاقتصادي الذي تستولي عليه البرجوازية، اما في ايران، فالبرجوازية، تتطلع الى الدولة.

لقد تضافر هذان الجانبان، في توليد الازمة الثورية، واشعال هذا الحريق الهائل.

ثالثاً: الانبعاث الديني والفراغ السياسي

ان كل ما قيل آنفاً لا يقدم سبباً واحداً لتفسير وقوع الثورة الايرانية تحت قيادة التيار الديني، وبالتالي فان مسألة «الامداد الغيبي» تظل حاضرة بكامل مداها. وعلينا ان نعاين أية ظروف سمحت لظاهرة كهذه بالحضور.

من المعروف ان ايران شارفت على مرحلة الازمة الثورية في ربيع ١٩٧٨، أي قبل سقوط الشاه بعام تقريباً. وقد عبّر هذا المنعطف عن نفسه بأشكال عدة. على جبهة السلطة، وقع اول تغيير وزاري تشهده ايران منذ ١٣ عاماً، نعني بذلك اقصاء وزراء عباس هويدا، والمجيء بوزارة جديدة يرأسها جمشيد اموزيكار. وكانت هذه وزارة ترضية لبعض الأجنحة الساخطة من البرجوازية الليبرالية.

ويذكر المتتبعون لتاريخ ايران الحديث ان برنامج الوزارة الجديدة كان يتلخص في اضفاء طابع ايراني اكثر على النشاط الاقتصادي، أي افساح مجال اكبر امام الرأسمال الايراني. والبند الثاني ارضاء للولايات المتحدة، وهو الوعد بانتهاج سياسة نفطية معتدلة. الوزارة ايضاً وعدت بتقليل الانفاق التبذيري، واجراء اصلاحات محدودة.

الواقع انه قبل مجيء هذه الوزارة نشطت الاوساط البرجوازية الليبرالية (انصار مصدق القدامى) في حركات احتجاج خجولة. وفي حينه كتب احد كبار السياسيين البرجوازيين البريطانيين (اللورد هيوم) وهو يرى التناقضات المستحكمة في ايران قائلاً ان في ايران مشكلتين هما: الانفاق التبذيري الذي يزعزع الوضع الاقتصادي، وغياب الحريات السياسية، وما لم يجر ترشيد الانفاق واضفاء الليبرالية السياسية، فان النظام الايراني سينهار في ظرف ١٥ عاماً.

بيد ان مكر التاريخ بزّ دهاء الباحث البرجوازي. وبعد اقل من عام سقطت وزارة هويدا، وبعد فترة قصيرة من تنصيب اموزيكار، بدأت الجماهير تقول كلمتها في الازمة. ووجد المنعطف تعبيره السياسي في التظاهرات والاحتجاجات

والاضرابات المتصلة، التي بدأها طلاب جامعة طهران، واستمر بها طلاب بعض الحوزات الدينية في قم، وواصلها البازار، وأكملها عمال النفط ثم عمال البلاد.

لقد كانت الحركة الدينية، حتى ذلك الحين، تتحرك كمشارك في الاحداث، لا كقائد وموجه لها. فشريعتمداري، من قم، كان يصدر بياناته المعتدلة، التي تدعو لدستور ١٩٠٦، أي الملكية الدستورية البرجوازية، لا الملكية المطلقة. وكان هذا ايضاً برنامج البرجوازية الليبرالية.

وكانت حركات وتجمعات دينية اخرى، متفاوتة في الحجم، تتحرك في قم وطهران، ومشهد، إلا انها لم تكن في موقع القيادة.

وظل الحال هكذا منذ ربيع ١٩٧٨ حتى خريف العام نفسه. وكان واضحاً انه لم يكن ثمة مركز قيادي، وبدت الحركة بلا رأس!

لقد كانت الطبقات الاجتماعية الثلاث، البرجوازية الليبرالية (المسماة وطنية) والطبقة العاملة، والبرجوازية الصغيرة تقف امام الحركة مواقف متباينة، ولكل منها هياكل سياسية، وقدرات تنظيمية، ومصالح اجتماعية وسياسية واقتصادية، متباينة، وتنبغي معاينة وضع كل طبقة وحدود مصالحها، وموقعها في توازن القوى، عوامله وجذوره، وعندها ينجلي سر «الانبعاث» الديني.

أولاً ـ على جبهة البرجوازية الليبرالية («الوطنية») ممثلة بـ «نهضة آزادي، والجبهة الوطنية، (قطباها بازركان وسنجابي). كان هناك ميل للتساوم مع الشاه وحلفائه العالميين، وتذبذب كامل ازاء الوضع الثوري، وخوف مريع من نهوض الجماهير الشعبية.

لقد كان اقصى طموح لها ان تعيش في ظل ملكية دستورية، فكانت تطالب بالعودة لدستور ١٩٠٦. وجذر هذا التذبذب يكمن في تقلص رقعة تناقضاتها مع رأس المال العالمي وحليفه المحلي الشاه وحاشيته. ان هذا الجناح من البرجوازية الذي كان يتصف بالوطنية ايام مصدق (في الخمسينات) لم تعد له هذه الصفة الوطنية اواخر السبعينات. ونزع هذه الصفة عنه عملية موضوعية.

لقد كانت رقعة التناقضات بين هذا الجناح البرجوازي من جهة، ونظام حكم الشاه والرأسمال العالمي، تتركز في ثلاثة ميادين اساسية هي: (١) الثروة النفطية التي سارعت هذه البرجوازية لتأميمها في الخمسينات وسقطت. (٢) التصنيع الذي كان الرأسمال العالمي يضع حظراً عليه في البلدان التابعة. (٣) استرجاع السوق الوطنية التي يهيمن عليها الرأسمال العالمي.

ان صورة التناقضات هذه في الخمسينات، تبدلت، الى حد كبير، اواخر السبعينات. فلقد جرى فرض سيطرة الدولة على قطاع النفط (لعوامل عدة)، بينما تغير اتجاه سياسة الرأسمال الاحتكاري العالمي بصدد التصنيع في البلدان التابعة، ورفع الحظر المفروض عليه، والاستعاضة عن بعض اشكال التبعية القديمة، بأشكال جديدة. أما في ميدان الهيمنة على السوق الوطني، غدا حكراً على البرجوازية الجديدة التي خلقها الشاه في ثورته البيضاء (ثورة التفكيك الفوقي للعلاقات الاقطاعية وقيادة عملية التحول الرأسمالي) بالتعاون والتشارك والتبعية للرأسمال الاحتكاري العالمي.

ان تصادم البرجوازية الليبرالية، مع نظام حكم الشاه، أي مع البرجوازية الجديدة، يقتصر على رقعة المطالبة بحصة معقولة من جهة. ولكنه يتركز، من جهة اخرى في هذا: ان الشاه يحتكر لوحده حق الحكم. انه تصادم محدود في حقل غياب الحريات الديمقراطية، أو بتعبير ادق غياب الليبرالية السياسية بمعناها البرجوازي.

وهذا كل ما تريده البرجوازية في الوقت الحاضر أو المستقبل. الواقع ان البرجوازية كانت (وماتزال) تريد استكمال ما بدأه الشاه عام ١٩٦٣، بـ «ثورته البيضاء» المزعومة. لقد خلع الشاه عن العلاقات الاجتماعية رداءها الاقطاعي، ودفع عجلة التطور الرأسمالي قُدُماً، وقدم للبرجوازية خدمة جليلة، فقد اعفاها من مشقة انتقال تتوق اليه، وتعجز عن دفعه بوسائل راديكالية. ولكنه من جهة ثانية طالب بحق البكورية الاقطاعي. فلم يخلع عنه بزة الملك الاستبدادي المطلق.

وظل التحول الرأسمالي الحقيقي في البنية الاقتصادية، يطالب بحصته على صعيد البنية السياسية، بتحول برجوازي مماثل، لم يتحقق قط.

لقد حاول الشاه اضفاء طابع ليبرالي على سلطته، ولكنه كان طابعاً مزوراً من الالف الى الياء. وظلت الملكية المطلقة هي السائدة، ولم تخفها لعبة خلق حزبين حكوميين. كما لم يخفها خلق حزب حكومي واحد وسوق الايرانيين الى صفوفه بالكرباج.

لقد كانت البرجوازية الليبرالية (والبازار بدرجة اكبر) تريد المشاركة، وتحجم عنها! تتوق الى الليبرالية، وتتوسل بلوغها بالالتماسات!

ويبرز ذلك بوضوح في مسلكها السياسي المتناقض الذي ينضح ذعراً (ايام الازمة) ويريد ضمان الدنيا والآخرة. فمن جهة فتحت قنوات الحوار مع الشاه، وقدمت له بختيار طوق انقاذ. ومن جهة ثانية شاركت جزئياً في التحركات الشعبية مع الاصرار على رفض شعار اسقاط الشاه. ومن جهة ثالثة مدت اليد الى التيار الفلاحي البرجوازي الصغير، الذي مثلته سياسياً حركة آية الله الخميني، وقدمت له وزارة الضد، نعني وزارة بازركان. بينما انتقل آخرون من ممثلي التيار الليبرالي الى عربة الثورة مباشرة في نوفل لوشاتو (ملجأ الخميني المؤقت في فرنسا عشية الثورة).

ان برجوازية كهذه، منقسمة على نفسها، متذبذبة، ضعيفة، خائرة القوى، لا يمكن ان تقدم قيادة لحركة جماهيرية تتنامى بسرعة خارقة.

ولم تكن المسألة، مسألة قرار ارادي ذاتي لهذا الزعيم البرجوازي أو ذاك، بقدر ما كان قرار التاريخ.

ثانياً ـ اذا انتقلنا الى القطب الآخر، الى الطبقة العاملة الايرانية لوجدنا صورة مغايرة، وان كانت نتيجتها مؤسية. فقد كان الوضع متناقضاً على نحو استثنائي. كانت البروليتاريا الايرانية تقف في الخنادق الامامية للنضال. لقد كانت حاضرة بكل ثقلها الاجتماعي، كطبقة منتجة تحتل عصب الحياة: الصناعة، وبالاخص

صناعة النفط. ولعبت الطبقة العاملة دوراً اساسياً وفاعلاً في قلب الازمة. ويشهد كتاب ليراليون، ان دخول العمال ساحة الصراع قلب ميزان القوى بشكل جدي. فاضرابهم البطولي، بالاحرى اضراباتهم، كانت بمثابة محرك دافع للثورة الى امام. ولعل اضراب عمال النفط سيدخل التاريخ بوصفه الضربة التي قصمت ظهر الشاه، واجبرته على مغادرة ايران.

ولكن هذا الحضور الفعال للطبقة العاملة الأيرانية، كطبقة اجتماعية، كان ينقصه الحضور الواعي المنظم أي حزبها الخاص، فلقد تعرضت حركتها المنظمة الى جرعات هائلة من الارهاب، واختراقات متكررة من السافاك، مما اضعف وجودها التنظيمي، واضعف صلات التنظيم ليس فقط بطبقته الاساسية، بل بالجماهير الشعبية الواسعة.

وبالطبع فان هذا الوضع لا يرجع بأسبابه فقط الى الارهاب والاخطاء التنظيمية، فبعض النواقص التنظيمية يرجع، في حالات معينة الى اخطاء سياسية. وينبغي ان يضاف الى ذلك، الازدهار المؤقت، النسبي، الذي نشأ نتيجة تدفق عوائد النفط (اواخر الستينات وبداية السبعينات). كما ان هذه العوائد زادت من قوة وسطوة الطبقة الحاكمة، وقدرتها على الرشوة الاجتماعية، واشاعة افكار «الرأسمالية الشعبية» في صفوف الطبقة العاملة، ولكن فعل هذه العوامل مؤقت لا دائم. زد على ذلك الانشقاقات التنظيمية اواخر الستينات، والتي زادت حزب الطبقة العاملة ضعفاً. ورغم الجهود الكبيرة، المتفانية، التي بذلت لاعادة بناء تنظيمات حزب الطبقة العاملة اوائل السبعينات، فانها لم تحقق تقدماً كبيراً، وظلت محدودة نوعاً ما. يضاف الى ذلك، ان تحالفات حزب الطبقة العاملة كانت شبه معدومة، بسبب ضيق افق المنظمات الديمقراطية اليسارية، ذات الطابع البرجوازي الصغير (فدائيي خلق، مجاهدي خلق)، وبسبب ضعف الجهود المبذولة لتحقيق تحالفات كهذه.

ضعف تنظيمي، ضعف في التحالف. وجود سياسي مثخن بالجراح. هذا

الـوضـع ترك الـطبقـة العـاملة بلا قيادة فعالة، من الناحية العملية. فوقعت نهباً لمختلف التأثيرات من خارج صفوفها.

وحين جاءت الازمة الثورية وشاركت في النضالات الجماهيرية، لم يكن لديها ما يكفي من القوة المنظمة لان تترك بصماتها على تركيب السلطة الجديدة.

ثالثـاً ـ امـام تردد البـرجـوازية الليبرالية، وضعف الطبقة العاملة سياسياً، اندفعت البرجوازية الصغيرة (الفلاحية) لتحتل الفراغ القائم، أو بتعبير آخر التيار الديني البرجوازي الصغير، الذي يتسم بطابع فلاحي، اساساً.

ان تيار آية الله الخميني يرتكز، اساساً، على جمهرة الفلاحين الكادحين، سواء في الريف، أو النازحين الى المدن، كما يرتكز الى بعض الفئات الوسطى في المدن، وله وشائح معينة بالبازار. وسنرى ان هذين القطبين (الفلاحين والبازار) سيعملان على جذبه كل لمصلحته الخاصة.

ان اغلب المراتب الدنيا والوسطى لرجال الدين في ايران تتحدر من الريف أو تقيم فيه. وباستثناء الريف الكردي، يمكن القول ان جمهرة الفلاحين في ايران كانت تنزع الى السير وراء الملالي. ويرجع ذلك الى ان شكل وعيها الساذج، البسيط، هو وعي غيبي محدود الافق، ويزداد عمق التأثير الديني، حين ننظر الى ضعف عمل حزب الطبقة العاملة في الريف، والى تركز نشاط المنظمات اليسارية في اوساط الطلبة، أي في المدينة تحديداً.

وينبغي ان نشير الى ان التيار الديني لم يكن، ايام الازمة، تنظيماً موحداً، له هياكل محددة كالتي تتميز بها الاحزاب.

ويمكن ان نلاحظ ان تجمعـات دينية ـ سياسية برزت هنا وهناك، بشكل عفـوي، خلال مجرى النهوض الجماهيري، الى جانب بعض التجمعات التي كانت تعمل زمن الشاه. واخذت هذه التجمعات ترتبط ببعضها البعض، ثم ترتبط بالامام الخميني منذ ان برز نجمه، وبالاخص ايام نوفل لوشاتو. الواقع ان بعض

هذه التجمعـات نشـأ بعد تحرير السجناء السياسيين من سجن ايفين، على يد الجماهير (وهو ما يذكره رجائي مثلاً في مذكراته).

ان اغلب، ثم فيمـا بعد جميع، التجمعات الدينية ـ السياسية، اندفعت باتجـاه آية الله الخميني، بعد ان فقدت ثقتها بالليبراليين، وبعد ان توطد المركز القيادي للامام نفسه اثر مغادرته العراق.

وبالطبع فان وجود فراغ سياسي ليس وحده بالسبب الكافي. فملء الفراغ يتـطلب شيئـاً اكثـر من وجود هذا الفراغ نفسه. ثمة عوامل مركّبة يمكن عرضها بايجاز: ان اصرار هذا التيار على اسقاط الشاه، توافق مع اصرار الجماهير على الاستمرار حتى هذه النهاية، أي اقامة نظام حكم بديل، بصرف النظر عن محتواه.
هذا اولاً. ثانياً، حصـل هذا التيار على هيكـل تنظيمي جاهز، لم يمس بشيء، قوامـه ٨٠ ألف رجـل دين، بين طالب ومريد، ومجتهد وملا، عدا عن الاتبـاع والمقلدين، اضـافـة الى آلاف الجوامع التي تحولت الى مراكز تحشيد وتنظيم وتعبئة تبز افضل الاحزاب تنظيماً. يكفي ان تضم الجوامع المصلين عدة مرات في اليوم، أو مرة في الاسبوع ابان صلاة الجمعة. كما ان طابعها المقدس وفرّ لها قسطاً من الحماية. ثالثاً، بسبب الطابع الديني للمركز القيادي، نال هذا المـركـز قبول الليبراليين والبازار، الذين كانوا ينظرون بهلع الى أي نمو يساري ممكن، كما ان اصراره على اسقاط الشاه ضمن له تأييد اليسار. ثمة عامل اخير هو التساهل والتسهيل الامريكي ازاء التيارات الدينية عموماً، بأمل ايجاد حل يمنع نمو اليسار قبل فوات الاوان، وبأمل ايجاد مواطىء قدم داخل التيارات الدينية، والسعي لاحتـوائها، واستثمار امكانات العداء للشيوعية الكامنة في بعض تأويلات الفكر الديني. ولا بد من ان نتذكر بهذا الشأن ضغوط واشنطن على قيادة الجيش الايراني لاعلان الحياد. وبالطبع، لو كان القرار الامريكي معاكساً، لما ادى ذلك الى وأد الثورة بالمرة. كل ما كان بوسع ذلك ان يؤدي اليه، هو استمرار اراقة الدماء، وصولاً الى حرب اهلية لا بد ان تنتهي بالظفر.

رابعاً: دروس من الحركة الجماهيرية والانتفاضة المسلحة

عند استرجاع تطورات الحركة الثورية، ابتداء من التظاهرات الطلابية الاولى، وانتهاء باحتلال قصر الشتاء الايراني (نيافار)، يمكن، بوجه عام، تقسيمها الى مرحلتين اساسيتين متمايزتين. المرحلة الاولى التي تتسم بالنضال السياسي، التظاهرات، الاضرابات.. الخ. والمرحلة الثانية التي تتسم بتدمير المؤسسة العسكرية والانتفاضة المسلحة لحسم مسألة السلطة. هذا اذا عاينا الامور من وجهة نظر الجماهير الشعبية. أما من وجهة نظر السلطة فانها تنقسم الى عدة اطوار: الحل الاصلاحي الذي تمثل بمجيء وزارات مدنية من داخل حاشية الشاه ثم من خارج هذه الحاشية، مثل وزارة اموزيكار ووزارة شريف امامي، والحل العسكري، ممثلاً بوزارة الجنرال ازهري. واخيراً الحل الليبرالي ممثلاً بوزارة بختيار المستقاة من صلب البرجوازية الليبرالية. ومن وجهة النظر الامريكية، تبدو مراحل الثورة، متدرجة على النحو التالي بصيغة بدائل:

- حل اصلاحي مع الشاه (شريف امامي).
- حل عسكري مع الشاه (وزارة ازهري).
- حل اصلاحي بدون الشاه (بختيار).
- اخيراً حل عسكري بدون الشاه (انقلاب عسكري لم ينفذ).

لقد افترقت الادارة الامريكية عن الشاه منذ البديل الثالث، واجّلت الرابع، واستعاضت عنه، مؤقتاً، ببديل خامس هو حل سياسي من داخل معسكر الثورة، عبر القبول بها آنياً، واحتوائها، على المدى البعيد.

لقد كان سلوك واشنطن متعرجاً، متقلباً، يحاول التشبث بأي مخرج ممكن. اتصل كارتر بالشاه مؤكداً الدعم الكامل، وفتحت الادارة الامريكية ملفات انقلاب عسكري ممكن، وضغطت من ناحية ثالثة لاجراء اصلاحات تمتص السخط الشعبي، واتصلت من ناحية رابعة بالجبهة الوطنية بحثاً عن انقاذ من خارج عربة

الشاه، واخيراً فتحت قنوات للاتصال مع التيار الديني.

لقد لجأت ادارتا واشنطن - طهران الى القمع الشديد منذ اللحظات الاولى، مما زاد في حدة السخط الشعبي، ومنع الليبراليين من اجراء مساومة علنية، واقنع الجماهير بان السلطة تريد رأس الثورة كلها، بعد ذلك لجأت الادارتان الى تقديم تنازلات اصلاحية تافهة، جاءت متأخرة. فعكس ذلك تردد السلطة، واعطى ثقة اكبر للجماهير، فاستمر النهوض اشد واعتى. وكانت عودة السلطة المرتبكة الى الحكم العسكري والاحكام العرفية، قد حكمت سلفاً على الحل الليبرالي اللاحق بالهلاك. فمجيء بختيار بعد بحيرة الدم التي اريقت في الجمعة الحزينة، اوقعه في عزلة تامة.

لقد جاءت الحلول دائماً متأخرة. وهذه نتيجة منطقية لاصرار الحركة الجماهيرية التي كانت ترعب النظام وتشله عن اية خطوة اصلاحية، وتدفعه الى استخدام الحراب. وما ان تفشل الحراب في احراز نتيجة تذكر، حتى يلجأ الى اصلاحات، وحين تخيب هذه يعود الى تلك.

ان الضغط الجماهيري المتواصل الذي نضج على نار هادئة، استمر في حركة مذهلة على مدى اشهر، واوقع الطبقة الحاكمة في لجة الارتباك، بل وقادها الى الانشقاق بين مؤيد لهذا الحل أو ذاك. وما تغيير الوزارات المتعاقب سوى احد مظاهر هذا الانشقاق والتخبط.

لقد نضج الوضع الثوري باستعداد الجماهير للنضال حتى النهاية، ووجود قيادة واحدة للحركة تحظى بالاجماع، وبشيوع الارتباك التام في صفوف الطبقة الحاكمة، بقي عنصر اخير: تفكك المؤسسة العسكرية وبالذات: الجيش.

ان عملية شل المؤسسة العسكرية بالنضال الشعبي، وتحطيم قدرتها على التحرك بالانتفاضة المسلحة هو اعظم واروع ملاحم الثورة الايرانية، ملحمة صنعتها الجماهير بعبقريتها المبدعة.

لقد توجهت الجماهير، بادىء الامر، الى الجنود بهدف تخفيف وتيرة

عدائهم للجماهير، وتحييد قسم منهم اولاً، على الاقل بالامتناع عن اطلاق النار على الجماهير. لقد جرت حملات التحييد بذكاء وبطولة. وما ان اخذت ظاهرة الامتناع عن اطلاق النار تتسع، حتى تحولت الى عصيان للاوامر العسكرية. وهو بداية تفكك الضبط العسكري.

بعد عمليات التحييد جرى السعي لكسب الجنود سياسياً بجرهم الى التآخي مع المتظاهرين. الخطوة التالية: مشاركة الجنود في التظاهرات، أي في الاعمال المعادية للحكومة التي يفترض ان يحملوا السلاح دفاعاً عنها. وهجرت آلاف من الجنود الجيش، وخلعت البزة العسكرية، أو انضمت الى الجماهير بسلاحها وبزتها.

بعد عملية التسييس، وهو اختراق كبير للمؤسسة العسكرية، اعيد الكثير من الجنود الى الثكنات للقيام بمهمة نقل العدوى الثورية.

وبالطبع ما كان ذلك ليتحقق لولا استمرار التحرك الجماهيري، ومثالها البطولي.

وينبغي القول ان عملية تحييد وشق المؤسسة العسكرية، وكسب قواعدها، عملية جرت على مستوى منظم ساهمت فيه كل القوى السياسية، من جهة، وعلى مستوى عفوي، انطلاقاً من ادراك الجماهير بان لا امل بالنصر دون كسب الجنود.

بيد ان هذا لا يعني ان الانتفاضة المسلحة كانت مطروحة على جدول العمل بعد. فقد كان ثمة مسعى بذلته قيادة التيار الديني، بعد تحييد الجيش، الى حمل بختيار على الاستقالة والاستيلاء على السلطة سلمياً. اليسار هو وحده من رفع شعار: الكفاح المسلح، وهو وحده من دعا الجماهير الى الانتفاضة المسلحة.

ان كل متعقب لتاريخ الثورة، لا بد ان يذكر ذلك الصباح الذي اندفعت فيه الجماهير، استجابة الى نداءات يسارية بالتوجة الى قصر نيافار، ومحطة الاذاعة والتلفزيون، والقاعدة الجوية لطهران، بالسلاح. لقد اندفعت الجماهير المسلحة، بالملايين، لتحسم مسألة السلطة. لقد شاركت كوادر «تودة» في قيادة

الاندفاع الى قصر نيافار للقضاء على تمرد فرقة الخالدين (الحرس الامبراطوري).
وساهمت كوادر اخرى من فدائيي خلق ومجاهدي خلق، في احتلال محطة الاذاعة والتلفزيون ومايزال بعض المشاركين في هذه الملحمة من كوادر هذه الاحزاب على قيد الحياة، وهم يتذكرون، رسالة آية الله الطالقاني ورسالة الامام، التي كانت تدعو الجماهير الى الهدوء انتظاراً لان يسفر الضغط على بختيار عن استقالة هذا الاخير، وحل مسألة السلطة دون اراقة دماء. وبالطبع فقد سحبت الرسالتان حيث اتضح ان السلطة بيد الجماهير.

* * *

ان خلفيات الثورة تكشف بجلاء ان «بعبع» الدولار النفطي هو عامل تقويض اكثر منه عامل استقرار. فهو يقود الى تعجيل التطور الرأسمالي بكل ما يلازمه من تناقضات فاتكة، لا مردّ لها، وان القمع السافر، بالسافاك، أو بغيره، يسعّر هذه التناقضات، اكثر مما يخمدها، وان عملية «التحديث» البرجوازية سواء قادها ملوك اقطاعيون أم ملوك برجوازيون، رؤساء، أم جنرالات، تفضي الى انجاب رأسمالية تابعة، مشوهة، زاخرة بالتناقضات.

وتكشف تجربة الثورة الايرانية، ان التاريخ لا ينتظر احداً، فحين تنضج الازمة، وتأزف ساعة الانفجار، فان قيادة ما لا بد ان تبرز لتسد الفراغ، سواء كانت مؤهلة لحل الاشكال التاريخي، أو مؤهلة لاجراء تسويات مؤقتة.

وتؤكد التجربة، ان جماهير الفلاحين المساقة الى المدن بفعل الخراب الذي تنزله بها عملية التحديث، وان الفئات الوسطى التي تواجه خراباً مماثلاً، تنضم الى الجماهير العمالية الواسعة، لتؤلف جيش الثورة الذي ينزل الميدان ليقول كلمته.

اخيراً ليست المسألة مسألة رفض المجتمع الراكد لعملية التحديث العاصفة الديناميكية، إنما رفض النتائج المشوومة لعملية التحديث الرأسمالي، بل رفض

الطابع الرأسمالي لهذه العملية وليس العملية ذاتها. كما ان المسألة ليست انبعاثاً هبط من سماء الوحي، فحتى انبعاث كهذا، كما رأينا. يحتاج الى الازمة الاقتصادية التي يصنعها البشر، فيما هم يصنعون تاريخهم.

واجهت الثورة الايرانية، ومازال، مهمتين اساسيتين: تصفية الحساب مع بقايا الماضي الاقطاعي، وفتح الحساب مع تركة الحاضر الرأسمالي المأزوم: أي ازالة النظام الملكي المطلق وبسط الديمقراطية، على الصعيد السياسي، وكنس بقايا العائلات المحاصصة الاقطاعية وتقويض هيمنة الاغوات في الريف الايراني، من جهة، واكمال الحساب بمعالجة عواقب وازمة التطور الرأسمالي الراهن، لا بتجميلها ولا تخفيفها، بل بتحطيم التبعية، واختيار طريق آخر للتطور، بما يقتضيه من تحولات في علاقات الملكية، داخل ايران، وتغيير العلاقات الاقتصادية والسياسية مع العالم الخارجي.

حول هذه المحاور، دارت، وتدور اليوم صراعات طبقية حادة في ايران، تتجاوز حدودها الوطنية، كما هو الحال في عالم اليوم، حيث ما من صراع طبقي محلي إلا وله امتدادات اقليمية ودولية.

اولاً: موقع وسط بين الليبرال واليسار:

منذ اللحظات الاولى كشف التيار البرجوازي الصغير، بشكله الديني، انه يشعر بصلة قرابة مع البرجوازية الليبرالية، فأسند الوزارة الى الليبرال، أو أحد ممثليه البارزين: بازركان.

كان التيار الديني، يريد ان يحكم بصورة غير مباشرة. هذا التقاسم الطوعي للادوار، ينسجم في نواح منه، مع فكرة ولاية الفقيه (راجع كتاب الحكم الاسلامي للامام الخميني) التي تتألف من شقين، الاول ان على رجال الدين الاسهام في النضال السياسي، وفي شؤون تنظيم المجتمع، وعدم الاقتصار على قضايا الشعائر

الدينية، والشق الثاني ان الفقيه الولي، أو الاولياء الفقهاء، بصفتهم نواب الامام الغائب، مسؤولون عن ارشاد المجتمع. انهم اشبه بالحكم: فوق السياسة وفوق الطبقات. وبالطبع فان هذا التأويل سرعان ما اخلى مكانه لتأويل آخر سنراه فيما بعد.

في المرحلة الاولى من عمر الثورة كانت البرجوازية الليبرالية تحكم بتفويض من خارجها، من طبقة اجتماعية اخرى، وتفتقر الى وسائل الحكم الفعلية، سواء على صعيد الجهاز التنفيذي (وبخاصة الجيش) أو على الصعيد الجماهيري.

لقد كان وقوع تصادم واحتكاك بين مصالح الطرفين أمر من طبيعة الاشياء. فهاهنا، جناح من البرجوازية يرى في ازاحة الشاه عن السلطة، غاية الثورة وحدّها النهائي. وهو يتطلع الى تأييد جناح آخر من البرجوازية: البازار. ويعوض عن ضعفه الداخلي بتحالف خارجي: الولايات المتحدة. ومن هنا، برجوازية صغيرة ريفية الطابع، سواء كانت في الريف، أو نازحة الى المدينة، تتوق الى الخروج من خرابها الاقتصادي، في الاقل.

على أية حال، كان من طبيعة الاشياء، ليس التصادم وحده، بل امكانات الالتقاء والتوافق الكامنة في قلب التصادم. وهي سمة تميز هذه الفئات البرجوازية الصغيرة، سواء من ناحية صلتها بالبرجوازية الكبيرة، أم من ناحية صلتها بالطبقة العاملة.

وتجربة ايران في هذا الصدد لا تختلف، من حيث الجوهر، عن كثير من تجارب بعض الانظمة العربية، في مصر والعراق.. الخ.

لقد وقع التيار الديني الحاكم، بطبيعته البرجوازية الصغيرة، تحت ضغوط عاتية من يمينه، من البرجوازية الليبرالية، مدعوماً بضغط الرأسمال العالمي، وتعرض لضغوط اقل فاعلية، من جهة اليسار، من الطبقة العاملة وحلفائها. كما تعرض لضغط ثالث نابع من قلبه، من الجماهير الفلاحية الجائعة للارض، والجماهير البرجوازية الصغيرة في المدينة، التي تسحقها عجلات الازمة

الرأسمالية.

تحت وقع هذه الضغوط، وما رافقها من توترات ومعارك فكرية، وسياسية، وتشريعية، ومسلحة، خاض التيار الديني الحاكم معركة ضارية مع الليبرال، وانتهى باقصاء بازركان، ثم اقصاء الليبرالي الثاني المموه، أي بني صدر. ولكنه اقصاء سياسي وحسب، وبالتالي فانه مؤقت.

في هذه المعارك كان التيار الديني الراديكالي يعاني من تناقضات داخلية. فمن جهة يفتقر الى أي برنامج سياسي - اقتصادي واضح المعالم. من جهة ثانية لم يكن، بسبب طابعه البرجوازي الصغير، موحداً ازاء الموقف من الملكية الخاصة.

واخيراً، وهذه خاصية ايرانية متميزة، ان التيار الديني الحاكم الذي كان يناضل قبل الثورة باسمه الخاص، بات منذ ان وصل الى دفة السلطة، يحكم، شاء أم أبى، باسم كل المؤسسة الدينية، بما تضم من مراجع كبيرة معادية للثورة، ومعادية لتوجهاتها، وهذا ما نراه مثبتاً في الدستور. فقوانين المجلس التشريعي لا تعد سارية المفعول ما لم تتطابق مع دستور البلاد من جهة، وما لم تتطابق (وهذا امر مهم) مع المذهب الرسمي للبلاد (راجع المادة ٧٢ من الدستور الايراني).

ان المذهب الرسمي للبلاد، هو المذهب الاثني عشري، الذي يجيز الاجتهاد. والاجتهاد، بالطبع، سلاح ذو حدين.

وتكتسب هذه المسألة اهميتها القصوى في ضوء الانقسام الطبقي الذي تحدثنا عنه في المؤسسة الدينية الى كتلتين، محافظة وراديكالية.

وهذا ليس خللاً طارئاً. انه جزء جوهري من مكونات الايديولوجيا السائدة.

ان كعب اخيل التيار الحاكم اتاح للجناح المحافظ من المؤسسة الدينية، ان يدخل في الصراع بكل ثقله ونفوذه مدافعاً عن العلاقات الرأسمالية والعلاقات شبه الاقطاعية (وهذه صفته الحقيقية) ولكن تحت ستار انه يمثل أو انه احد ممثلي المذهب الرسمي المدافع عن الاسلام (وهذه صفته الظاهرية الشكلية).

بهـذا السـلاح انما عاود الليبرال والبازار الهجوم الظافر الذي نلمح بعض نتائجه على سطح الاحداث.

في معركة الشد والجذب، اين اليسار الديمقراطي؟ لقد برز كقوة لا يستهان بها في سنوات الثورة الاولى. وفي مجرى الصراع بين التيار الديني الحاكم من جهة، والليبرال والبازار من جهة ثانية، وفي ظروف نزوع التيار الديني الحاكم الى احتكـار العمل السياسي، والتحفظ في ميدان السياسة الاقتصادية، والخارجية، الـخ، انقسمت الكتلة اليسـارية ـ الـديمقـراطية التي تضم توده وفدائيي خلق، ومجاهدي خلق، في اتجاهين متعارضين، اتجاهين يصبان في قطبي الصراع. فشـطر يمم وجهـه نحـو الليبرال (المجاهدون) وشطر نحو التيار الديني الحاكم (توده، الفدائيون) وبذلك انقسمت هذه الكتلة التي كان بوسعها أن تشكل جهة مستقلة، ومـركز استقطاب هام. وبالطبع يرجع هذا الانقسام الفاجع الى عوامل موضوعية، مثلما يرجع الى اخطاء ذاتية لا يمكن التقليل من اثرها.

إن هذا الانقسام هو احد العوامل البارزة في اضعاف التأثير اليساري على التيار الديني الحاكم من جهة، واحد العوامل المساعدة لعودة سطوة الليبرال والبازار من الباب الخلفي، من جهة اخرى.

لقـد تمحورت الصراعات وانفجرت حول مسائل محددة، ملموسة: (١) مسـألـة الـديمقـراطية. (٢) وجهة التطور الاقتصادي. (٣) حل المسألة القومية (وبالذات الكردية). وسنعرض ادناه، المنظومة الايديولوجية للتيار الديني بصدد هذه المسائل، وانعكاسها في التطبيق العملي، الذي يتحدد آخر المطاف، ليس فقط بالافكار، وإنما بميزان القوى والصراع الجاري لوضعها موضع التطبيق.

ثانياً: مفهوم الديمقراطية، أفكاراً وتطبيقاً:

في الايام الاولى للثـورة، شاع منـاخ ديمقـراطي رحب، يميز عادة كل الثورات. ويرجع ذلك بالطبع الى تفكك جهاز الدولة القديم، ونزول الجماهير الى الشارع كسلطة غير رسمية. وقد اقترنت هذه الفترة، مادامت كل الامور قيد التنفيذ أو مع وقف التنفيذ، بممارسات ديمقراطية سياسية: فتح مقرات الاحزاب، اصدار الصحف، الاستفتاء، الانتخابات وصولاً الى صياغة الدستور الذي يشكل خاتمة مرحلة وبداية أخرى.

وبالطبع جرى ذلك لفترة قصيرة. فجميع الطبقات لا يمكن ان تحكم في وقت واحـد. ولا بد لكـل طبقـة اجتماعية من ان تسعى لتوطيد سلطتها ونفوذها منفـردة. الليبـرال حاول ذلك وفشل. التيار الديني سعى الى ذلك ونجح. وفي المعركة بين الاثنين انقسمت الكتلة اليسارية ـ الديمقراطية، بين مؤيد لليبرال، ومؤيد للتيار الـديني، وهو انقسام اعطى تفوقاً سياسياً ساحقاً للبرجوازية الصغيرة الدينية كي تمسك بدفة الحكم، واعطى زخماً لنزعات الحزب الواحد.

وعدا عن التوازنات السياسية، ودورها، فان جذور النزوع الى الحزب الواحد تضرب عميقاً في تربة الاجتهادات الفقهية للتيار الديني نفسه.

لا نعني بذلك المفهوم الالهي للامامة، فهناك عشرات الفقهاء الذي يتبنون هذا المفهوم، ويتوصلون مع ذلك الى استنتاجات سياسية تقود الى الديمقراطية البرلمانية، وإنما نعني بذلك مفهوم ولاية الفقيه أو ولاية الفقهاء العدول. فهو يرتكز على فهم للحـرية متنـاقض ومزدوج. فمن جهة نجد تمجيداً للحرية الانسانية، بالمطلق، حيث الناس جميعاً أحرار ومتساوون. لكنه بالمقابل نرى ان هذه الحرية إنما هي ممنوحة إلهياً، ويقف مقابلها ما يسميه الفقه بـ السيادة. أي حرية نقض الحرية، أو القوة الناظمة للحرية. هذه السيادة هي لله وحده. ومادام البشر يمثلون انفسهم بأنفسهم في التعبير عن الحرية الدنيوية، فان السيادة الالهية بحاجة الى

من يمثلها، أي الفقهاء. هنا ينشطر البشر الى فئة عامة تمثل نفسها، وفئة خاصة تمثل حقوق السيادة الالهية.

وبذلك يتوطد نوع من الحكم بالحق الالهي، رغم ان هذا المفهوم يبدو في وسط الطريق بين النظرة المعتزلية ـ القدرية التي تمجد حرية الانسان، وتعتبره مصدر الخير والشر، والنظرة الجبرية ـ السلفية، التي تلغي هذه الحرية تماماً.

إن الاعتراف المزدوج بالحرية الانسانية وبالسيادة الالهية، وتقسيم البشر الى صنفين، يفتح ابواب الحكم للمؤسسة الدينية فقط، أو للنخبة الدينية.

وتتجسد ثنائية البشري ـ الالهي في الدستور وفي مؤسسات الدولة على حد سواء.

وحسب الدستور الايراني يحق للشعب اختيار مجلس الشورى، ورئيس الجمهورية، وجهاز القضاء، ولكن الانتخاب لا يتم دون موافقة المرجعية اولاً.

ويمكن لمجلس الشورى ان يشترع القوانين، ولكن مفعولها لا يسري إلا بعد موافقة مجلس حماية الدستور.

إن مجلس حماية الدستور، كهيئة من هيئات الدولة، يعبر بشكل مباشر عن ثنائية الحرية ـ السيادة التي أشرنا اليها، من ناحية قدرته على ابطال أي قانون يشرعه مجلس الشورى، أو من ناحية تركيبة مجلس الحماية نفسه. إنه يتألف من ١٢ عضواً، نصفهم فقهاء تختارهم المرجعية، (أي ٦ فقهاء) ولهم وحدهم حق اقرار أو رفض أي قانون من ناحية تعارضه أو اتفاقه مع احكام الاسلام. ونصفهم الآخر ٦ حقوقيين لهم حق المشاركة في رفض أو قبول أي قانون من ناحية تعارضه أو اتفاقه مع احكام الدستور.

واذا اضفنا الى هذا ان التيار الديني، بسبب من طابعه البرجوازي الصغير، نزّاع الى فرض نظام الحزب الواحد، أمكن لنا تقدير النتيجة. ولكن تنبغي الاشارة الى ان هذا الحزب الواحد، يحكم باسم ايديولوجية شاملة، ليست ملكاً له وحده، بل هي ملك لكل المؤسسة الدينية، بما فيها من تيارات متعارضة. لذا فان حكم

هذا التيار تحول ويتحول الى حكم المؤسسة الدينية باسم هذا التيار.

لقد تجلى النزوع الى نظام الحزب الواحد في إلغاء وحظر جميع الاحزاب السياسية عملياً، سواء كانت على يمين النظام أم يساره. وهذا يشدد من نزعة الحزب الواحد، القائمة عملياً. وبالطبع فان المضمون الاجتماعي للحزب الواحد في حالة تغير هو الأخر. ففي البدء كان الناطق الايديولوجي باسم تيار برجوازي صغير، أما بعد ان استعادت المؤسسة الدينية، أو تيارها المحافظ، سطوتها، فان مركز الثقل يتحرك باتجاه التعبير عن مصالح اجتماعية اخرى: البازار، آغوات الارض. . الخ.

ثالثاً: اتجاهات التطور الاقتصادي:

على نقيض الفقه السياسي، بوضوحه وحديته، نجد ان اتجاهات التطور الاقتصادي، باعتبارها انعكاساً للتصورات الاقتصادية المتضاربة عند التيار الديني، وانعكاساً لضغوط مختلف الطبقات دفاعاً عن مصالحها، ان هذه الاتجاهات قطعت مساراً متعرجاً للغاية.

ففي المرحلة الاولى حاول الليبرال، ونجح، في ابقاء الاوضاع كما هي، دفاعاً عن الرأسمال. المحلي والعالمي، فيما كانت القواعد الكادحة للتيار الديني، وكانت الطبقة العاملة، تضغط باتجاه توجيه ضربات للرأسمال، وتحسين اوضاع الكادحين، باجراء اصلاح زراعي، توسيع التأميمات الصناعية والمصرفية (قطاع رأسمالية الدولة)، تأميم التجارة الخارجية، تشريع قانون العمل، تأميم اراضي السكن. . الخ.

. ان ازاحة الليبرالي بازركان والليبرالي بني صدر، فتح الطريق لاجراء اصلاحات ديمقراطية. بيد ان التيار الديني الحاكم كان بلا برنامج، من ناحية. من ناحية اخرى، لم يكن موحد الرأي حيال ما ينبغي عمله. من ناحية ثالثة كان الجناح

المحافظ من المؤسسة الدينية يدخل مؤسسات الدولة، ويضغط باتجاه معاكس (هدد بعض آيات الله المحافظين باعلان «الجهاد» ضد الاصلاح الزراعي). نتج عن هذه الحصيلة سياسة اقتصادية متناقضة، تتميز بميول متعاكسة، فمن جهة ثمة تأميمات ومصادرات في المدينة والريف، موجهة ضد الرأسمال والآغاوات، من جهة اخرى كانت هذه الاجراءات تعاكسها تدابير تعزز نمو الرأسمال، وتترك نفوذ الأغاوات قوياً. والحصيلة هي بقاء الوضع في حالة وقف تنفيذ. ولعل معركة الاصلاح الزراعي ومعركة تأميم التجارة الخارجية، ومشروع قانون العمل، وما دار حولها من صراعات، كفيل باعطاء صورة دقيقة عن الوضع.

فبموجب قانون الاصلاح الزراعي صودرت الكثير من اراضي الأغاوات، الى جانب الاراضي المصادرة من الحاشية المالكة وايتام الشاه. إلا ان المضي بالتنفيذ جابه مقاومة ضاربة ليس من الآغاوات فقط بل من ممثلي البرجوازية الليبرالية التي كانت تدرك، بغريزتها الطبقية، ان الرضوخ في هذه المعركة، يعني رضوخها الاقدس لمبدأ من مبادئها: قدسية الملكية الخاصة. لقد أرجىء تنفيذ القانون جزئياً (الفقرة ج منه) بذريعة الحرب. ثم تعرقل تنفيذه بامتناع بعض الاجهزة التنفيذية (الموظفين المسؤولين) عن ذلك بحجة انهم يتبعون مراجع دينية معينة لا تتيح لهم ذلك (والاجتهاد الديني من حق كل مرجع).

بعد ذلك هدد بعض آيات الله باعلان الاصلاح الزراعي «بدعة» وكل بدعة، كما هو معروف، ضلالة!

اخيراً احتل الجناح المحافظ من المؤسسة الدينية كعب اخيل الثورة: مجلس حماية الدستور. ومن هناك اعلن: أي مساس بالارض، خرقاً فاضحاً للاسلام. وهناك ايضاً سقطت مسودة قانون تأميم التجارة الخارجية. وخرج رجال البازار والآغاوات منتصرين.

ولم تتم هذه العملية بنجاح من دون مؤامرات وراء الكواليس لازاحة ممثلي الفلاح الجائع من المسرح: اغتيال باهونار، بهشتي، رجائي، وتحطيم التنظيم

الطلابي الذي أشعل معركة السفارة الامريكية. الواقع ان عملية اعادة الاراضي المصادرة الى الآغاوات، بدأت على نطاق واسع منذ شباط ١٩٨٣، وهو تاريخ بدء الحملة على حزب تودة.

لقد عاد هجوم البرجوازية، على جناح القطب المحافظ في المؤسسة الدينية، وجرى باسم الفقه، لا باسم ايديولوجيا برجوازية دنيوية!

ولا يجد المرء غرابة في هذه النتيجة ما ان يطلع على الاجتهادات الفقهية الاقتصادية، التي تتبلور من ثلاثة اتجاهات رئيسية، لها نقاط تشابه ونقاط تباين في الوقت نفسه:

فأولاً: هناك اتجاه يدافع عن العلاقات الاقطاعية وعن البازار (الرأسمال التجاري)، بحكم العلاقة الوثيقة بين هذه المراجع وبين ملاك الارض والتجار عبر قنوات الخُمس والزكاة. هنا نجد ان أي اصلاح زراعي حرام، باطل، وأي تأميم للتجارة، لا يقل بطلاناً. وان الملكية شيء مقدس، لان «غريزة الملكية» انما اودعها الله في الانسان.. الخ (راجع مثلاً كتاب «الفقه، الاقتصاد» للسيد آية الله محمد الشيرازي). ان هذا الاتجاه يدافع عن حرية النشاط الاقتصادي بالمطلق، ويرفض أي تدخل للدولة مهما كان شكله.

وثانياً: ثمة اتجاه ينطلق من مواقع العداء للرأسمالية من مواقع اخلاقية، فهو يرفض بعض مساوئها، ويقدم علاجات تخفف من النتائج (الفقر، التباين الصارخ في الثروة) وبالتالي فانه لا يمس الجوهر، لا يمس الملكية الخاصة، إلا بحدود جزئية، هي حدود التجميل المرتكز على جملة من الروادع الاخلاقية. (تمثل كتابات السيد الصدر هذا الاتجاه).

ثالثاً: هناك اتجاه يبدي ميولاً صريحة معادية للملكية الخاصة، ولكن في نطاق محدود (الارض)، وبالتالي فانه موجه ضد العلاقات الاقطاعية وشبه الاقطاعية، ولا يمس العلاقات الرأسمالية، رغم انه يمكن استخلاص استنتاجات مناهضة للملكية الخاصة عموماً من هذه الاتجاهات (آراء السيد مرتضى مطهري).

يمكن القول ان الاجتهادات المذكورة في ثانياً وثالثاً، هي التي تقف (بصفتها المباشرة، أم بعد تأويل معين) وراء الاجراءات الديمقراطية الجزئية التي اتخذت لصالح الفلاحين وكادحي المدن، لفترة من الوقت. أما اليوم فان هذه الاجتهادات تنام على رفوف النسيان.

ونلاحظ اليوم، بعد ارجاع الاراضي المصادرة، ان الرأسمال المحلي يتلقى تشجيعاً مضاعفاً. وحسب صحيفة «كيهان» (١٢ نيسان ١٩٨٣) زادت القروض الصناعية بنسبة ٩٠٪ بين آذار ٨٢ ـ آذار ١٩٨٣، عن نسبتها في العام الماضي. القروض التجارية زادت أيضاً بنسبة ٢٪ خلال الفترة نفسها! أرباح البازار عام ١٩٨١ بلغت ١٦ مليار دولارا. هذا فقط جزء من الفائض الذي وقع بيد جناح واحد من البرجوازية: التجار! هذه مجرد امثلة صغيرة. ما يعنينا من ذلك الارضية الاقتصادية المأزومة التي فجرت الثورة لم تستصلح. وبالطبع فان القوى الطبقية التي نجحت في وقف الثورة عند حدود الشكل لا الجوهر، تريد المضي قدماً، وهي اليوم تطرح قانون عمل يجيز للرأسمالي ان يبيع عماله الى رأسمالي آخر، ولا يسمح للعمال بتغيير السيد إلا بعد انتهاء مدة عقد العبودية. كما تطرح ضرورة عودة «الكفاءات» البرجوازية الايرانية، من اصحاب الملايين، وتدافع عن اصحاب الملكيات المتروكة الذين يعيشون في اوربا، مطالبة بضمان عودتهم سالمين لخدمة الاسلام.

في هذا كله تنمو وسط الفئات الفلاحية المعدمة، وبروليتاريا المدن، والفئات الوسطى، خيبة مريرة وهي ترى ان الثمار تسقط في سلال الغير.

رابعاً: حل القضية القومية:

لا تقتصر ايران على كونها بلداً متعدد القوميات، فهي تجاور بلداً (الاتحاد السوفييتي) تتمتع فيه القوميات الرديفة (الكردية، الاذربيجانية) إما بكيان قومي

متميز أو بالحكم الذاتي، وهي تجاور بلداً آخر (العراق) للحركة القومية الكردية فيه تقاليد مسلحة وتراث ثوري عريق، هذا عدا عن الارث الثوري لجمهورية مهاباد.

شعوب ايران التي سحقها التمييز القومي، ساهمت في التحرك الثوري الذي اطاح بالشاه من البداية الى النهاية. وكان نصيب الشعب الكردي في هذا التحرك بارزاً. ومما اعطاه هذا الطابع وجود قوى سياسية منظمة ديمقراطية في صفوف الجماهير الكردية.

وحين اندفعت الجماهير الكردية والاذربيجانية، في خضم النضال، كانت تتطلع الى نجاح الحركة الديمقراطية بأمل ان تظفر بالحرية لعموم ايران، وبالحقوق القومية لهذه الشعوب، وبالذات الشعب الكردي، متمثلة، في هذه المرحلة، بشعار الحكم الذاتي.

إن «الحكم الذاتي»، من الوجهة الاممية، حل مرحلي مرتبط بالمرحلة الديمقراطية، والحل النهائي، الاممي، يتمثل في حق تقرير المصير، وتكوين دولة قومية للاكراد، ولكن ذلك ينتمي الى تاريخ غير منظور حالياً.

لقد خيضت معارك كثيرة لتثبيت هذا الشعار. كما خيضت معارك اكثر لجعل النضال الكردي جزءاً من نضال الحركة الديمقراطية في البلد المعني. ويشهد تاريخ الحركات القومية الكردية على امرين: ان كل البرجوازيات الحاكمة سواسية في قمع الحقوق القومية للشعب الكردي أو لغيره من القوميات المظلومة. وان رفع شعار غير واقعي، والانفصال عن عموم الحركة الديمقراطية، وبالذات حركة الطبقة العاملة، يقود الحركة القومية الى الوقوع في حبائل اليمين.

قد لا تشكل ايران استثناء عن ذلك.

وقبل الشروع في الحديث عن بعض الوقائع، ينبغي القول ان حل المسألة القومية، في بلد نام متعدد القوميات، يتحقق (من الوجهة التاريخية) إما بحل اممي، أي وجود سلطة الطبقة العاملة، أو توفر وضع يرغم البرجوازية الحاكمة على الرضوخ، أو توفر وضع ديمقراطي راسخ هذه الحلول الثلاثة لا تتوفر في ايران أو

غيرها من البلدان النامية، حيثما توجد مسألة قومية تستدعي الحل.

واذا عدنا الى الوضع الملموس في ايران، نجد ان الاطوار التي مرت بها الثورة (حكم الليبرال، حكم التيار الديني البرجوازي الصغير، وأخيراً هيمنة البازار) جاءت الى السلطة بقوى قومية برجوازية، تتخذ من الحقوق القومية الكردية موقفاً معادياً: أما التيار الديني، فكأنه ينقسم والحق يقال الى قطبين، قطب يسعى لحل المسألة حلاً سلمياً من منطلق التفهم الانساني (لا بد من ذكر دور آية الله الطالقاني). وقطب آخر يرى في أي حديث عن قومية أو حقوق قومية بمثابة نزعة انفصالية خطرة، معادية للاسلام. وبالتالي تغدو النظرة الاسلامية المفترضة ستاراً لموقف قومي واضح المعالم، أي رافض لمفهوم الحكم الذاتي، فكرة وتطبيقاً.

لا ريب في ان الليبرال وبقايا السافاك وقوى اخرى لعبت دوراً في تأجيج الصراع المسلح. ولا ريب ايضاً في ان بعض تاكتيكات الحركة القومية الكردية ابتعدت، منذ اول ايام الثورة، عن تاكتيكات عموم الحركة الديمقراطية الايرانية، مما ادى الى انفصال التيارين واضعافهما معاً، ولا ريب في ان اليسار الايراني لم يتخذ موقفاً حازماً في الدفاع عن شعار الحكم الذاتي، وارتضى بصيغة «الادارة اللامركزية»، لا ريب في ان ذلك كله ادى الى تعقيد الوضع وايصاله الى التفجير المسلح، الذي استثمره اليمين (مثلما استثمر الحرب) لبدء رحلة العودة في ايران. ولكن المسألة الاساسية، تكمن في ان التيارات الدينية (عدا عن استثناءات شخصية) تضع الوحدة الاسلامية فوق الحدود والتمايزات والفواصل القومية، وتقفز عليها جميعاً، وبذلك يمكن القول ان المسألة القومية لن تجد لها حلاً؛ في ظروف كهذه.

اتجاهات:

لقد توقفت الثورة عند حدود الاطاحة بالشاه، واضعاف صلة ايران بالمعسكر الرأسمالي، وبالذات الولايات المتحدة. عدا عن ذلك ماتزال العوامل التاريخية

التي استدعت الثورة الى الوجود، قائمة تطالب بحقها.

ويتميز الوضع بتناقض مدهش، لا يمكن ان يدوم طويلاً، ونعني بذلك ان التيار الحاكم، خاضع لنفوذ اجنحة من البرجوازية الكبيرة، وملاك الارض، ولكن هؤلاء لا يريدون هذه السلطة لانها ليست سلطتهم المباشرة. وفي مجرى ذلك تنفض جماهير غفيرة عن المثل الاعلى الذي كانت الثورة تمثله كأمان وصبوات.

إن البرجوازية الكبيرة تضغط وتقاوم. جناح منها (بالاخص اتباع الشاه) يشهر السلاح مباشرة الجناح الآخر (بازركان، سنجابي، غرفة تجارة ايران) يتحرك سياسياً وسلمياً، مستثمراً قوة طبقته. والجناح الثالث (بالاخص البازار) يتغلغل في التيار الديني نفسه، وخصوصاً الحزب الجمهوري الاسلامي، ويحظى هذا الجناح الثالث بتأييد قوي من بعض كبار آيات الله المحافظين.

إن هذا الشكل الاخير، هو اخطر اشكال الاحتواء البرجوازي الكبير للنظام، واكثرها مكراً وخبثاً ودهاء. فهنا، تعلمت البرجوازية ان تخوض صراعها الدنيوي بالاحاديث والآيات، وتعلمت الفقه سريعاً لتفتي بما هو حلال وحرام اسلامياً. وحفظت عن ظهر قلب كل قول ونص يصون حق الربح والمتاجرة. وتعلمت ابجدية المستضعفين والمستكبرين لتملأها بمحتوى طبقي يجعل من الصناعي الرأسمالي مستضعفاً والعامل المضرب عن العمل مستكبراً. وكلما تجرأ احد على مسّ حرية التجارة زعقت: وإسلاماه! . وكلما خطر لاحد مصادرة ارض بكت: وإسلاماه! . وكلما جرى البحث في قانون قد يمسها قالت «لا يوجد في الاسلام مثل هذا». لقد حولت البرجوازية الكبيرة نصوص الدين الى حارس على كل ما ينتمي الى عالم الشاه القديم.

لقد افلحت هذه القوى بوقف الثورة عند نقطة الصفر، ودفعتها الى تدمير حلفائها بيدها، على الصعيدين الداخلي والخارجي. مع ذلك فان البرجوازية الكبيرة ليست بعد في السلطة. ما هي الخطوة التالية؟ إما الوصول الى الهدف

كاملاً، أو استثمار أزمات قادمة لدفع الجيش الى الحلبة، وتقديم البونابرت المنقذ.

في هذه الاثناء اليسار الديمقراطي ينزف ويتعين عليه ان يصون نفسه، ان يصل الى وحدة عريضة تضم الفدائيين، والمجاهدين، وتودة، والقوى الديمقراطية القومية الكردية والاذربيجانية، ويواصل استقطاب الجماهير في معركة الدفاع عن الديمقراطية، والحقوق القومية، والاصلاح الزراعي، ومعركة السياسة الخارجية التقدمية. ليس بوسع اليسار الديمقراطي، في وضعه هذا، ان يمنع استيلاء الرأسمال الكبير مباشرة، أو مجيء خوذة على مارشات انقلاب عسكري، ولكن بوسعه ان يشكل مركز استقطاب للجماهير الجائعة الى الخبز والارض.

* * *

لقد وبخ شاعر هجّاء العائلة المالكة الفرنسية لانها انتهت عند لويس السادس عشر، ولم تتعلم العد الى العشرين! إن حد المقصلة لا يعرف الحساب. ولعلنا نجد انفسنا مضطرين الى ان نهتف بوجه الثورات التي تضيع نفسها، أو تسير برجليها الى دمارها الذاتي: يا للثورة التي لا تعرف العد الى العشرة!

لاهوت التحرير

للمرة السادسة على التوالي يحمل البابا عصا الترحال الى امريكا اللاتينية، في جولة جديدة اطلق عليها صفة سماوية، رقيقة وعذبة «حج الامل». وتستغرق الرحلة ١٢ يوماً يقوم خلالها البابا يوحنا بولس الثاني، البولوني الاصل، بزيارة كل من فنزويلا، الاكوادور، بيرو، ترينيداد - توباغو، ويلقي خلالها، حسب ما هو مقرر، ٤٤ خطاباً.

ومعروف ان راعي الكنيسة الكاثوليكية الحالي، واسقف كراكوفيا السابق، الذي تبوأ الكرسي البابوي منذ عام ١٩٧٨، هو اول بابا في خارج ايطاليا منذ ٥ قرون، وهو اول بابا يجوب القارات الخمس في نشاط فكري وسياسي متواصل، لم يسبق له مثيل.

وكل من يعرف الوضع في امريكا اللاتينية، لا الوضع السياسي والاجتماعي المتفجر، فحسب، بل وضع الكنيسة الكاثوليكية المتفجر بالمثل، سيدرك ولا شك، علة هذا الاهتمام الاستثنائي للبابا وللفاتيكان، أو للنخبة المحافظة في الفاتيكان بقارة الدكتاتوريات الدائمة، وامبراطوريات الموز، والحروب الاهلية، والثورات الدائمة.

انقسام:

شهدت امريكا اللاتينية، منذ اواسط الستينات واواخرها، بروز وتبلور وترسخ تيار ثوري وسط الكنيسة الكاثوليكية، وصفة بعض الباحثين بانه تيار الانتقال من «اللاهوت الى الثورة»، مستعيرين عنوان كتاب احد القساوسة الثوريين، الذين قادهم الاحسان المسيحي الى الصراع الطبقي.

ولم يكن هذا التيار وليد مماحكات فكرية، أو رغبة في الهرطقة والتمرد بل ثمرة واقع مر ومرير، في هذه القارة بالذات، واقع يبدأ بدكتاتوريات دموية تمحض نفسها حق القتل بل حق الابادة الجماعية لكل من يعارضها الرأي، ويمر باوليغارشيات تنهب بلا رحمة، ورأسمال احتكاري اجنبي لا يترك لهذه الامم سوى مدن الصفيح..

ان التيار الثوري الذي نشأ وترعرع على نار امبراطوريات الموز الدموية، بات يعرف، حسب التسمية الكنسية بـ «لاهوت التحرر». ولم يكن ممثلو هذا التيار، الشجعات، المتقدون حماساً لتحقيق خلاص روحي الآن وعلى هذه الارض، ليكتفوا بالتفرج على الواقع المشؤوم، ويقتصروا على التبشير بالخنوع والرضا والمحبة والسلام في عالمهم المضطرب، الحافل بالسخط والكراهية والقتل، الذي تمارسه حفنة من الاوليغارشيات، لا تتورع عن ان تدوس بالجزمة اقدس الاقداس. ألم يكن هؤلاء من اطلق النار على اسقف السلفادور واردوه قتيلاً ايذاناً بحمامات دم، احمرّ لها ريغان خجلاً، على قلة احساسه بالخجل من مذابح كهذه!

ان اساقفة وقساوسة كاثوليك من تشيلي والسلفادور والبرازيل وبيرو، وغيرها من دول امريكا الجنوبية، يقفون بشجاعة ضد انتهاك حكوماتهم لحقوق الانسان، ويعلنون بجرأة، ان كنيستهم تقف مع البؤساء، لا للوعظ والاحسان، بل من اجل التحدي والثورة.

ان «لاهوت التحرر» مدين لعدد من ابناء الكنيسة الشجعان، من طراز الاب غوستافو غوتيريز (من بيرو) مؤلف كتاب «لاهوت التحرر». خلاصة آرائه ان على المسيحيين الدفاع عن حقوق الفقراء. ورغم ان الخصوم يتهمونه بالهرطقة وخلط الوعظ الانجيلي بالآراء الماركسية، فان الرجل يؤكد «انني ابشر بالانجيل».

ويقف الاسقف البرازيلي ليوناردوبوف، في الصفوف الامامية من رجال الدين الكاثوليك الذين يهاجمون «انحياز الكنيسة الى صف الاغنياء»، مطالباً بان «تكون الكنيسة كنيسة للفقراء.. بلا مراتب هرمية يقف على رأسها ملك متوج».

ولا يجاري احد الاب سوبرينو من السلفادور في تحديد جوهر هذا التيار «نريد اعطاء شكل جديد للواقع البائس القائم حالياً» أو يجاري احد لاهوتيي شيلي الذي يقول: «اننا نشهد بأم العين، بلاداً غارقة في الظلم فنسأل انفسنا: اهذا ما يريده الله لبني البشر؟».

ان جوهر هذا التيار يقوم على انخراط الكنيسة في النضال السياسي لتحقيق الخلاص الروحي، لا بالوعظ في صلاة الاحد، أو تطمين الروح المعذبة بقداس، بل بتغيير الواقع الاجتماعي المرير، بمواجهة الظلم الفعلي القائم، الذي يلمس لمس اليد.

وبالتدريج، وعلى مدى ربع قرن، انخرط الشجعان من رجال الدين الكاثوليك في النضال السياسي، منطلقين من مثل العدالة، والكرامة والمحبة التي تعلموها، ليصلوا الى استنكار الواقع الكالح، وتحليل (وهنا المفارقة) بأدوات «علم الاجتماع اليساري الماركسي» حسب تعبير احد الاساقفة المتزمتين، الغاضبين في الفاتيكان. ولعل ابرز نماذج هؤلاء اللاهوتيين، الذين لم يجدوا في الايمان ما يصدهم عن النضال وحمل السلاح، هم رجال الدين في نيكاراغوا، الذين يحتلون مناصب هامة في الحكومة الثورية.

لقد عمل الفاتيكان، وبالذات البابا يوحنا بولس الثاني، كل ما بوسعه للقضاء على هذه «السابقة الخطيرة». فقد وجه البابا انذاراً للقساوسة الاربعة المشاركين

في حكومة نيكاراغوا بالتخلي عن مناصبهم أو الاستقالة خلال ١٥ يوماً، وإلا فقدوا مراكزهم الدينية.

وكـان رد هؤلاء تحـدياً من الالف الى الياء. فالاب ميغيل ديسكوتو وزير الخارجية النيكاراغوي الحالي اكد للفاتيكان الغاضب «قراري هو كما كان دوماً.. خدمة الرب عبر خدمة شعبي. ولن اغير موقفي لمجرد انني تلقيت تهديداً».

ولم يكن موقف الاب فرناندو كاردينال، وزير التعليم النيكاراغوي، والاب ادغار باراليس سفير نيكاراغوا لدى منظمة الدول الامريكية، ليختلف قيد شعرة: التمسك بالثورة بدلاً من الخضوع للحبر الاعظم. وكما اشار الاب فرنادو كاردينال «ليس ثمة مشكلة جوهرية بين الكنيسة والثورة. فما يوجد هو مواجهة سياسية».

خطب الحبر الاعظم:

منذ ان وطأت قدمه أرض فنزويلا، بدأ البابا حملة شعواء ضد تيار «اللاهوت التحرري»، بأسلوب حاد، يفتقر الى لغة التلميح الدبلوماسي. وبوسع المرء ان يحكم من ذلـك على مدى انـزعاج الفاتيكان، بتركيبته الراهنة، من هذا النزوع الثوري الذي تصطدم به الكنيسة الكاثوليكية في امريكا اللاتينية، التي تدير ظهرها لانجيل الخنـوع لتفتـح انجيل الثـورة، وتتـرك مقـاعـد المتفرجين، لتدخل في المعمعة، لتهجر سماء الاوهام الصافية كي تمد يدها الى ارض القروح المدماة.

منـذ اول خطاب «لعن» البـابـا اولئـك الـذين يسـاوون بين «الـوحي» و«الايديولوجيات السياسية». ومنذ اول خطاب «حذر» من تغلغل او نقل المفاهيم الماركسية التي «تفسد» رسالة الكنيسة. فهذه الرسالة، حسب تفسيره لها، ينبغي ان تقتصر على تحريم الاجهاض، وطهارة الجسد من دنس الحبل الاصطناعي.

وركز البابا نار الهجوم على رجال اللاهوت الذين لا ينقلون «الحق الذي جاء به المسيح» بل ينقلون «آرائهم». وماذا يفعل البابا هنا! ألا ينقل هو الآخر آراءه بصدد «الحق الذي جاء به المسيح». من يحدد مضمون هذا الحق؟

ها هو اسقف كراكوفيا السابق يصل الى بيت القصيد حين يهاجم رجال الكنيسة الذين «يستخدمون رسالة الوحي لخدمة ايديولوجيات وستراتيجيات سياسيّة بحتاً» . (احذروا) . . «عن تحرر دنيوي» . ويمضي البابا في مواعظه قائلاً:

«ابتعدوا عن الايديولوجيات الغريبة . عن الكنيسة» . . «ان تكون مخلصاً للكنيسة يعني ألا تنجرف وراء مذاهب أو ايديولوجيات مخالفة للمعتقد الكاثوليكي، مثلما تريد بعض المجموعات ذات المطامح المادية أو المشككة بالدين» .

ولكي لا يبدو راعي الكنيسة منحازاً للاوليغارشيات، وبعيداً عن هموم مدن الصفيح الباحثة عن خلاص روحي ومادي مما ترزح فيه من بؤس، فقد تلطف واطلق بضع آهات وحسرات: «هناك فئة اجتماعية واسعة، غارقة في الفقر، بل في فقر مدقع» . هذا حق! ولكن ما العمل؟ «اننا نشجب الفقر» . حمداً لله . هذا يكفي .

مشكلات اكبر:

ان للوعظ ضد الثورة، ضد المظالم الأجتماعية القائمة على الارض، مثل كل سلاح، حدان باتران .

فاللاهوت التحرري . الذي نشأ، كما جرت الاشارة قبل قليل، اواسط الستينات، لم يأت نتيجة تميز الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي في امريكا الجنوبية فحسب، بل نشأ ايضاً في اجواء ازمة عصفت بالفاتيكان، ودفعته الى اجراء عدد من الاصلاحات لتحقيق ما سمي في حينه، الانفتاح على العصر، هذا الاصلاح بدأ عام ١٩٦٢ في اطار ما يعرف بمجلس الفاتيكان الثاني . ومن مفارقات الامور ان البابا الحالي، كان من انصار الانفتاح والتغيير والاصلاح ايام كان اسقف كراكوف .

ويجمـع المختصـون بشؤون الفـاتيكان ان البابا يقوم، منذ انتخابه راعياً للكنيسة الكاثوليكية، برحلة معاكسة، لوقف ما يسميه بالنزعات الليبرالية، نزعات الخروج على هيمنة الفاتيكان.

واذا كان الهدف الاساسي هو لجم النزعات التقدمية التي تبرز في كنيسة امـريكـا الـلاتينية، وهي اهم الكنائس قاطبة نظراً لانها تضم ٤٢٪ من مجموع الكاثوليك في العالم، فان تحقيق عملية اللجم هذه تتطلب تشديد قبضة البابا على كامل بنية الكنيسة الكاثوليكية، الامر الذي يستثير ردود فعل حادة معارضة في انحاء اخـرى من العـالم. يضـاف الى ذلك ان موقف البابا الراهن الرجعي من قضايا الاجهـاض، والـطلاق، وعـزوبية القساوسة، الخ، تلقى معارضة شديدة يمكن تحسسها في اكثر من مكان.

وينظر الكثير من اللاهوتيين الكاثوليك نظرة ارتياب وقلق الى دعوة البابا لعقد مجلس كنسي لجميع الاساقفة الكاثوليك في العالم خريف العام الحالي لمناقشة اوضاع الكنيسة.

ويبدو ان هدف البابا هو تجميع اكبر قدر من التأييد لخطه بغية الضغط على لاهـوت التحـرر. فهذا التيار يتمتع في الوقت الحاضر بشعبية واسعة في امريكا الوسطى والجنوبية، لا وسط الجماهير فحسب بل في اوساط صغار القساوسة، وكبار رجال اللاهوت. وخوض المعركة، هنا، صعب وشاق بالنسبة للبابا.

لقد اعلنت اوساط الفاتيكان ان الهدف من عقد المجلس الكنسي العام في الخريف القادم يتوخى ايقاف الذين يتجاوزون الحدود عند حدهم!

ويعرب عدد من الاساقفة والاهوتيين المتفتحين في اوربا الغربية وامريكا من خشيتهم من ان هذا المجلس العـام سوف يسعى للتـراجـع عن اصلاحات فترة الستينات، واتخاذ خطوات تأديبية ضد من يعتبرون «مارقين».

ويدور اليوم سجـال عاصف حول ماهية الكـاثوليكية وماهية الوحي، ومن يحدد مضمونه، البابا أم غيره.

محاكمة :

لنستمع الى هذه الاحكام والآراء مع اسماء قائليها.

● «البابا الحالي بقمع المشكلات بدل ان يحلها . . ان عصمته موضع شك» . هانز كونغ .

● «هذا البابا دكتاتوري للغاية» فرنسيس مواري .

● «ان معاداة البابا البولوني للشيوعية تضفي على تحيزه طابعاً صارخاً» اميلي ستاركي .

● «هل يريد لنا البابا العودة الى زمن تحريم الكتب، والقوائم السوداء والطرد من الكنيسة» ريتشارد ماكبراين .

● «للكنيسة الكاثوليكية هيكل هرمي ملوكي . . يضعها في صف الاغنياء . . » ليونارد بوف .

● «في عصر الحرية يقرر المؤمن الكاثوليكي أو له الحق لان يقرر لنفسه مضمون العبادة، والاستقلال الوطني . . الخ» تعليق من مجلة .

● «الكاثوليك . . في الولايات المتحدة ينزعون لطرح الخلافات مع روما بأساليب ديمقراطية، وهم يطالبون بالحقوق المدنية داخل الكنيسة» المجلة نفسها .

فلنكن على يقين ان هذه الاقوال الناقدة، المهاجمة، ليست صادرة عن ماديين أو ملاحدة، ولا عن اعداء للكنيسة الكاثوليكية ممن اعماهم التحيز، بل هي مجرد نماذج قليلة من اقوال استقيت عن رجال دين كاثوليك مرموقين .

هانز كونغ مثلاً هو لاهوتي سويسري معروف وأستاذ في جامعة توبنغن .

وفرنسيس موراي اسقف امريكي بارز .

واميلي ستاركي اخت من اخوات الكنيسة الكاثوليكية في دنفر .

وريتشارد ماركبراين لاهوتي كاثوليكي امريكي مرموق .

أما ليوناردو بوف فهو من اساقفة البرازيل المعروفين .

والمجلة المجهولة التي اقتطفنا منها التعليق المقتضب هي ليست مجلة «كوميونست» المادية، بل مجلة «تايم» الامركية، المحافظة، المعروفة.

وهذه الآراء تشي بتعارض مستحكم بين نزعة محافظة، متسلطة، يراد فرضها على ذكاء لاهوتيين يتحسسون آلام العصر، كي ينبذوا كل مسعى للتغيير مهما كان شأنه، اصلاحياً كان، أم ثورياً.

لقد قاوم الفاتيكان ايام احتضار الاقطاع الاوربي كل مسعى للتغيير، واختار قصور النبلاء، فحكم على نفسه بالانشطار، وبالتالي بالخسران.

واليوم يواجه الفاتيكان، وعلى رأسه بابا يقاوم رياح الثورة دفاعاً عن رأس المال، مأزقاً مماثلاً. ان خياراته الطبقية واضحة للعيان. فالمسألة المطروحة ليست مسألة هل توجد جنة في السماء، كما قال احد القادة الثوريين في العالم العربي، بل مسألة ما اذا كان ينبغي بناء جنة على الارض.

ان «عصمة» البابا، وامتلاكه وحده حق تأويل جوهر الدين، فكرتان عقيمتان من بقايا ماض غابر، والتمسك بها في العصر التكنونشروني (اذا استعرنا وصف برجنسكي للعصر) يشبه تمسك الشيخ بصباه وطفولته. فما فات مات.

لقد قيل الكثير عن الظروف المريبة التي ادت الى الموت الغامض للبابا يوحنا بولس الاول الذي لم يمكث في الكرسي الرسولي سوى ٣٣ يوماً. وسواء كانت هناك فعلاً اصابع خفية، اصابع جماعة «العباءة والخنجر» وراء ذلك أم لا، فان الشيء الاكيد، هو ان الفاتيكان في العهد السابق، كان ينزع الى سياسة متوازية بين الغرب والشرق، بعيداً عن التوجهات الحالية التي يقودها البابا دفاعاً عن ذئاب رأس المال والمعسكر الامبريالي.

فهرس

صدر عن مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي

١ ـ وثائق الاحزاب الشيوعية والعمالية في البلدان العربية ١٩٦٤ ـ ١٩٨٤ .
٢ ـ حميات في الغرب .... سليم خياطة
٣ ـ من تاريخ التعذيب في الاسلام .... هادي العلوي
٤ ـ المادية والفكر الديني المعاصر (نظرة نقدية) .... فالح عبد الجبار
٥ ـ الحزب الشيوعي والمسألة الزراعية في العراق .... نصير سعيد الكاظمي
٦ ـ الشيوعية والمسألة القومية العربية
في فلسطين، ١٩١٩ ـ ١٩٤٨ .... ماهر الشريف
٧ ـ الماركسية والفن الحديث .... ف. د. كلنغدر، ترجمة : مصطفى عبود
٨ ـ حول الدور القيادي للماركسية
في السياسة الثقافية .... جورجي اتزل، ترجمة : مصطفى عبود
٩ ـ مصائر الرأسمالية
في الشرق .... نوادري. م. سيمونيا، ترجمة : فاضل جتكر
١٠ ـ الوعي والابداع . مجموعة من المؤلفين السوفييت، ترجمة : رضا الظاهر
١١ ـ الاقتصاد السياسي غير الماركسي المعاصر ـ الجزء
الاول .... مجموعة كتاب سوفييت، ترجمة : عصام الخفاجي
١٢ ـ الكومنترن والشرق (الستراتيجي
والتكتيكات) .... ريزنيكوف، ترجمة : نصير سعيد الكاظمي
١٣ ـ الاغتيال السياسي في الاسلام .... هادي العلوي
١٤ ـ المستطرف الجديد .... هادي العلوي
١٥ ـ برودون، ماركس، بيكاسو .. ماكس رافائيل، ترجمة : د. مجيد الراضي
١٦ ـ الشيوعيون وقضايا النضال الوطني الراهن .... د. ماهر الشريف
١٧ ـ الطبقة العاملة في مصر المعاصرة .... بكلانوف، ترجمة : احمد حسان
١٨ ـ الاقتصاد السياسي غير الماركسي المعاصر ـ الجزء
الثاني .... مجموعة كتاب سوفييت، ترجمة : عصام الخفاجي

صدر عن مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي

١٩ ـ التأريخ الاقتصادي لعصر الامبريالية
ـ جزءان، .... ف. بوليانسكي، ترجمة: عبد الاله النعيمي
٢٠ ـ الحركة العمالية التوسية ١٩٢٠ ـ ١٩٥٧ .... عبد الحميد الارقش
٢١ ـ نقد علم الاجتماع البرجوازي .... ترجمة: رجاء احمد
٢٢ ـ نتائج عملية الانتاج المباشرة (الجزء المجهول من رأس المال) .... كارل ماركس، ترجمة وتقديم: فالح عبد الجبار
٢٣ ـ جدلية العلاقة بين مبدأ التطور ومبادىء وحدة العالم والتشارط المتبادل والتعاكس العام .... د. نمير العاني
٢٤ ـ وحدة النشاط الايديولوجي والتنظيمي للحزب الشيوعي . د. حميد بخش
٢٥ ـ نقد نظريات الاقتصاد العالمي
(جزءان) .... توماس سنتش، ترجمة: عبد الاله النعيمي
٢٦ ـ منطق ماركس .... ف. يندريش زلني، ترجمة: ثامر الصفار
٢٧ ـ الامبريالية والاقتصاد العالمي . نيكولاي بوخارين، ترجمة: رجاء احمد

٢٨ ـ وجهات في النظر .... جون برجر، ترجمة: فواز طرابلسي
٢٩ ـ تناقضات ومآزق، دراسات في الاقتصاد الاشتراكي والمجتمع .... يانوش كورناي، ترجمة: عبد الاله النعيمي
٣٠ ـ الثقافة الروحية والتفكير الجديد ... مجموعة من المؤلفين السوفييت، ترجمة: رضا الظاهر
٣١ ـ قراءات في ازمة اوربا الشرقية .... سنتش، راكيتسكي، لوكاش
٣٢ ـ فرضيات حول الإشتراكية .... فالح عبد الجبار

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة أ.د/رمزي ذكي

القاهرة